RICHARD M.
WEAVER

IDEILE AU CONSECINTE

ANACRONIC

IDEILE AU CONSECINȚE

În marele panteon al intelectualilor conservatori pe jumătate uitați, scriitorul sudist Richard M. Weaver (1910-63) ocupă o nișă importantă și totodată bizară. Spun scriitor, dar aceasta este o etichetă imprecisă. De profesie, Weaver a fost profesor de retorică. A scris chiar și un manual pe acest subiect. Un prieten spunea că Weaver era un retor care făcea munca unui filosof. Ar putea fi mai precis să spunem că era un critic care făcea munca unui profet. Profeții, ca specie, tind să se specializeze în vești proaste; rareori se întorc de pe munte pentru a raporta că direcțiunea a decis că totul merge bine acolo jos.

Weaver nu făcea excepție de la această regulă. Și-a construit reputația unui Isaia al zilelor noastre, aducând vești premonitorii unui popor dezinteresat. Mai presus de toate, poate, a fost un apostol a ceea ce numea cu afecțiune „cauze pierdute". Faptul de a fi pierdut, spunea el, nu îi răpește unei cauze caracterul nobil; nu înseamnă că nu avem ceva de învățat din idealurile care au inspirat-o; nu înseamnă nici măcar că este, în cele din urmă, cu adevărat pierdută. Fiindcă ceea ce a fost pierdut poate fi recâștigat. Ea poate servi nu numai drept memento, ci și drept model, drept nou ideal. „Pe termen mai lung", așa cum formulează Weaver, ceea ce părea pierdut se poate dovedi în cele din urmă victorios.

În acești termeni a justificat Weaver valoarea concretă a cauzelor pierdute. O altă sursă de atractivitate, suspectez eu, rezidă în romanțarea înfrângerii. „Lucrurile ies la iveală atunci când se mistuie": lui Weaver îi plăcea să citeze această zicală yeatsiană. Cred că punea preț pe mistuire în aceeași măsură ca pe revelarea care o acompaniază.

Weaver omul a fost – sau a devenit – aproape la fel de excentric ca opera sa. Născut în Carolina de Nord, a fost primul din patru copii. Tatăl său, un bărbat extrovertit care deținea un grajd de cai, a murit când Richard avea doar șase ani și mama lui era însărcinată cu ultimul copil. În cele din urmă, familia s-a mutat în Lexington, Kentucky, unde mama lui se ocupa de Embry and Company, o afacere cu pălării deținută de fratele său. Deși Weaver a devenit un formidabil partener de dezbateri, era un băiat timid și pasionat de cărți: sora lui, Polly, și-l amintește sechestrat în dormitorul lui preț de ore în șir cu mașina de scris a familiei. Înflorirea lui socială a avut loc în perioada facultății, deși vocația sa intelectuală pare să se fi stabilit treptat. Într-un eseu autobiografic intitulat *„Up From Liberalism"* (1958), Weaver își amintește cum, în anii de facultate petrecuți la Universitatea din Kentucky, unii profesori impetuoși l-au „convins pe deplin că viitorul este al științei, al liberalismului și al egalitarismului".

Metanoia sa a început la Vanderbilt, unde a căzut sub influența farmecului hipnotizant al lui John Crowe Ransom, „doctorul subtil" căruia i-a dedicat *The Southern Tradition at Bay*. (Roger Kimball)

RICHARD M. WEAVER

IDEILE AU CONSECINȚE

Traducere din limba engleză
de Monica Stinghe

ANACRONIC

Editura Anacronic
Domneşti, România
www.anacronic.ro

Richard M. Weaver
Ideas Have Consequences
Licenced by The University of Chicago Press
Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1948, 2013 by The University of Chicago
Foreword © 2013 by Roger Kimball. All rights reserved.

© Editura Anacronic, 2020
pentru prezenta versiune în limba română

Tiparul executat de Tipografia Everest,
Bucureşti, România

ISBN 978-606-95006-1-3

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
WEAVER, RICHARD M.
Ideile au consecinţe / Richard M. Weaver ; trad. din lb. engleză de Monica Stinghe. - Domneşti : Anacronic, 2020
ISBN 978-606-95006-1-3

I. Stinghe, Monica (trad.)

CUVÂNT ÎNAINTE

Când *Ideile au consecințe* a văzut lumina tiparului în 1948, a stârnit un interes mult peste așteptările autorului. Cartea a fost scrisă în perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial, fiind într-un fel o reacție la acel război – la uriașul său caracter distructiv, la atacul său asupra principiilor etice și la tensiunile pe care le-a instalat în locul acelei păci și ordini a lumii la care oamenii au năzuit dintotdeauna.

Așa s-ar putea poate explica tonul său ușor retoric. Însă mulți oameni mi-au scris să-mi spună că și-au regăsit în carte propriile idei, așa că am încercat să înțeleg care a fost puterea de atracție a acestei cărți, întrebându-mă dacă ea ar putea fi considerată o lucrare de filosofie. Și este o lucrare filosofică în măsura în care se străduiește să analizeze multe din trăsăturile dezintegrării moderne, prin raportarea lor la o primă cauză ca punct de referință. Cauza aceasta a constituit-o schimbarea care a cucerit gândirea filosofică dominantă a Occidentului în secolul al XIV-lea, atunci când realitatea transcendentului a fost pentru prima dată pusă la îndoială. Pentru mulți cititori, partea aceasta a raționamentului a fost cel mai greu de digerat; pentru alții, însă, se pare că dimpotrivă, a fost cea mai convingătoare. Voi spune doar că e nevoie de un lucru de acest fel, dacă ne decidem să credem în primatul ideilor. Am analizat în mod riguros cauzele și efectele declinului credinței în standarde și valori și am avut nevoie pentru aceasta de un punct de plecare.

Și totuși, am ajuns tot mai mult să cred că nu este în primul rând o lucrare filosofică; este mai degrabă intuirea unei situații, intuirea unei lumi care și-a pierdut centrul de greutate,

care dorește să creadă din nou în valoare și datorie. Dar lumea aceasta nu mai este dispusă să înțeleagă cât de mult și-a pierdut credința și nici să se confrunte cu lucrurile pe care trebuie să le accepte pentru a-și recăpăta credința într-o ordine dată a lucrurilor. Dilema aceasta e resimțită pretutindeni și îmi imaginez că aici se află explicația interesului pe care cartea l-a trezit multor persoane, care de altfel nu ar fi deloc satisfăcute cu implicațiile politice ale unora dintre concluziile mele.

Dacă ar fi să o revizuiesc, probabil că aș schimba câteva chestiuni de accent și aș încerca aplicații mai puțin legate de anumite subiecte ale unora dintre idei. Însă nu văd niciun motiv, după trecerea a peste un deceniu, să mă retrag din poziția mea generală de critic social. Îmi pare că lumea e acum mai mult ca niciodată dominată de dumnezeii masei și ai vitezei și că închinarea în fața lor poate duce doar la coborârea standardelor, compromiterea calității și, în general, la pierderea acelor lucruri care sunt esențiale unei vieți a civilității și culturii. Tendința de a privi cu suspiciune orice tentativă de excelență, atât intelectuală, cât și morală, și a o cataloga drept „nedemocratică" nu pare deloc să se fi atenuat între timp.

Cartea a fost gândită ca o provocare în fața unor forțe care amenință fundamentele civilizației, iar eu sunt fericit să constat că a apărut în cele din urmă într-o ediție mai accesibilă.

Richard M. Weaver

INTRODUCERE

Aceasta e încă o carte despre destrămarea Occidentului. Caut să abordez două lucruri care în genere nu se prea pomenesc în literatura aflată în plin avânt pe acest subiect. În primul rând, voi prezenta o relatare a acestui declin bazată nu pe analogie, ci pe deducție. Voi porni de la premisa că lumea e inteligibilă și omul e liber, iar aceste consecințe pe care le resimțim acum nu sunt produsul biologiei sau al vreunei alte legități, ci pur și simplu al alegerilor neînțelepte. În al doilea rând, mă avânt în a propune, dacă nu o soluție completă, cel puțin începutul uneia, cu convingerea că omul nu trebuie să urmeze o analiză științifică atât timp cât se declară moralmente neputincios.

Privind la lumea căreia vreau să-i adresez aceste gânduri, mărturisesc că am fost în primul rând izbit de dificultatea de a face oamenii să accepte anumite premise. Dificultatea aceasta se datorează în parte mult răspânditei teorii a istoriei de sorginte Whig, care postulează că punctul cel mai avansat în timp reprezintă și culmea dezvoltării umane, concepție susținută fără îndoială și de teorii evoluționiste, care sugerează minților simple un soi de trecere necesară de la simplu la complex. Totuși, adevăratul bucluc pare să zacă undeva mult mai adânc. Este problema de-a dreptul năucitoare, dacă e să reducem la cazuri concrete, a încercării de a face oamenii să distingă între bine și rău. Posedă oare oamenii de azi o scară a valorilor suficient de rațională încât să poată vedea aceste adevăruri prin prisma inteligenței? Avem motive să declarăm că omul modern a devenit un idiot moral. Atât de puțini sunt cei care se mai sinchisesc să-și analizeze viețile sau să accepte mustrarea care vine din recunoașterea

faptului că sunt într-o stare decăzută, încât se pune întrebarea dacă oamenii mai înțeleg ce înseamnă superioritatea unui ideal. Se poate presupune că orice raționament abstract ajunge, cu asemenea oameni, să fie irosit de-a dreptul; dar ce să mai spui atunci când chiar adevăruri de natura cea mai concretă le sunt puse în față și ei sunt tot neputincioși în a face diferența sau a trage învățăminte din ele? Timp de patru secole, fiecare om și-a fost nu doar propriul preot, ci chiar propriul profesor de etică, iar consecința este o anarhie care amenință chiar acel minim consens de valoare necesar politicului.

Desigur că avem o justificare în a spune despre vremurile noastre: dacă ar fi să cauți un monument al nebuniei, privește în jurul tău. În zilele noastre vedem orașe întregi abrutizate și vechi credințe lovite de moarte. Am putea să ne întrebăm, cu cuvintele apostolului Matei, dacă nu cumva suntem confruntați cu „un necaz așa de mare, cum n-a mai fost de la Facerea lumii"[1]. Mulți ani ne-am mișcat cu o încredințare trufașă că omul și-a cucerit o poziție de independență care a făcut ca vechile constrângeri să devină inutile. Iar acum, în prima jumătate a secolului XX, în culmea progresului modernității, ne confruntăm cu izbucniri de ură și violență fără precedent; am văzut națiuni întregi sfâșiate de război și transformate în lagăre de pedeapsă de către cuceritorii lor; vedem cum jumătate din omenire privește la cealaltă jumătate ca la niște criminali. Pretutindeni, simptome ale psihozei de masă. Și, lucrul cel mai grozav dintre toate, iată că încep să apară baze diferite de valori, astfel încât unicul nostru glob e divizat între lumi care se bat în înțelegeri diferite. Aceste semne de dezintegrare stârnesc spaima, iar spaima duce la disperate zbateri izolate pentru supraviețuire, care în final reușesc doar să grăbească procesul amintit.

La fel ca Macbeth, omul occidental a luat o decizie malefică, ce a devenit cauza finală și eficientă a altor decizii la fel de malefice. Am uitat oare întâlnirea noastră cu vrăjitoarele din pustie[2]? Ea s-a petrecut la sfârșitul secolului al XIV-lea, iar ceea ce vrăjitoarele i-au spus protagonistului acestei drame a fost că omul

[1] Evanghelia după Matei, capitolul 24, verset 21 (n. trad.)

[2] Aluzie la piesa *Macbeth* de William Shakespeare, Actul I, Scena 1, în care apar trei vrăjitoare care, prin profețiile lor, îl vor determina pe Macbeth să declanșeze un întreg val de nenorociri (n. trad.)

se va putea împlini numai dacă va abandona credința lui în transcendent. Puterile întunericului lucrau într-un mod subtil, ca întotdeauna, învăluindu-și profeția în forma aparent inocentă a unui atac împotriva universaliilor. Biruința realismului logic în marea dezbatere medievală a reprezentat evenimentul crucial din istoria culturii occidentale; din aceasta au decurs apoi acele consecințe care coboară până la noi, sub forma decadenței moderne.

Aș putea fi acuzat aici că simplific peste măsură procesul istoric, însă tind să cred că politicile conștient adoptate de oameni și de guverne nu sunt doar aduceri la nivelul rațiunii a ceea ce au adus anumite forțe obscure. Ele sunt mai degrabă extrase din cele mai profunde idei despre destinul omului și au o putere mare, chiar dacă nu lipsită de obstacole, de a determina cursul călătoriei noastre.

În acest sens, îl menționez pe William de Occam ca fiind cel mai nimerit reprezentant al unei schimbări care s-a prăvălit peste concepția despre realitate a omului în acel moment de răscruce a istoriei. William de Occam a fost cel care a lansat fatidica doctrină a nominalismului, care neagă existența reală a universaliilor. Triumful lui a constat în decăderea termenilor universali, care au devenit simple denumiri de folosit după bunul plac. Întrebarea cea mai mare a fost dacă există o sursă de adevăr mai înaltă decât omul și independentă de el; iar răspunsul la această întrebare este decisiv pentru definirea viziunii asupra naturii și a destinului umanității. Rezultatul practic al filosofiei nominaliste a fost negarea realității percepute de intelect și substituirea ei cu realitatea percepută de simțuri. Odată cu schimbarea produsă în distingerea a ceea ce este adevărat, întreaga orientare a culturii a luat o cotitură, iar acum ne aflăm pe drumul empirismului modern.

E ușor să-ți acoperi ochii în fața însemnătății unei schimbări doar pentru că s-a petrecut departe în timp și e abstractă în natura ei. Aceia care nu au descoperit faptul că viziunea asupra lumii e cel mai important element în gândirea omului, în gândirea oamenilor care compun o cultură, ar trebui să ia seama la tot alaiul de împrejurări care au decurs de aici într-o succesiune perfect logică. Negarea universaliilor aduce cu sine negarea a tot ce transcende experiența omului. Iar negarea a orice transcende

experiența înseamnă în mod inevitabil – găsindu-se, totuși, căi de ocultare a acestui proces – negarea adevărului. Odată cu negarea adevărului obiectiv, nu mai este scăpare din brațele relativismului concentrat în postulatul „omul este măsura tuturor lucrurilor". Vrăjitoarele au vorbit cu acel limbaj echivoc oracular atunci când i-au spus omului că, prin alegerea pe care o va face, el se va putea realiza într-un mod desăvârșit, pentru că ele de fapt inițiau un curs care duce la separarea omului de realitate. Așa a început acea „urâciune a pustiirii" care apare azi ca un sentiment de înstrăinare față de orice adevăr dinainte fixat.

Pentru că o schimbare atât de profundă a credinței ajunge în cele din urmă să influențeze fiecare concept, curând după aceea a apărut o nouă doctrină a naturii. Dacă până atunci natura fusese văzută ca imitație a unui model transcendent, constituind o realitate imperfectă, din acel moment a început să fie considerată a conține în ea însăși principiile propriei creații și acțiuni. O asemenea întorsătură a avut două consecințe majore pentru gândirea filosofică: în primul rând a încurajat studiul atent al naturii, ridicat la rang de știință, pe baza supoziției că ea își revelează esența prin acțiuni. În al doilea rând și prin aceeași logică, a aruncat la coș doctrina formelor imperfect întruchipate în lume. Aristotel identificase un element neinteligibil în lume, însă viziunea asupra naturii ca mecanism rațional a exclus acest element. Eliminarea elementului neinteligibil din natură a fost urmată de abandonarea doctrinei păcatului originar. Dacă natura fizică este totul, iar omul e parte din natură, e imposibil să fie văzut ca suferind de un rău constitutiv; slăbiciunile lui trebuie atribuite simplei sale ignoranțe sau unui soi de privațiune socială. Printr-o simplă deducție, se ajunge astfel la corolarul bunătății naturale, firești a omului.

Și ăsta nu e sfârșitul. Dacă natura e un mecanism care operează singur, iar omul este un animal rațional suficient sieși, ceea ce urmează este ridicarea raționalismului la rang de filosofie. De vreme ce omul își propunea de-acum să nu mai pătrundă dincolo de lumea văzută, era normal să considere înseși metodele de interpretare a datelor oferite de simțuri ca pe cea mai înaltă chemare intelectuală. A urmat tranziția la Hobbes și Locke și la raționaliștii secolului al XVIII-lea, care învățau că omul avea nevoie doar să raționeze corect pe baza dovezilor din natură.

Întrebarea „cum s-a făcut lumea?" devenea deocamdată lipsită de sens, pentru că a pune această întrebare ar fi presupus existența a ceva înaintea existenței lumii. Așadar, misterul existenței lumii nu mai prezenta interes pentru om, ci mai degrabă explicațiile despre felul în care funcționează ea. Aceasta e baza rațională a științei moderne, a cărei sistematizare a fenomenelor devine, după cum declara Bacon în *Noua Atlantidă*, un mijloc de dominație.

În acest stadiu, religia începe să asume o demnitate ambiguă și apare întrebarea dacă va putea supraviețui într-o lume a raționalismului și a științei. Una dintre soluții a fost deismul, care face din Dumnezeu rezultatul unui mod rațional de descifrare a naturii. Dar această religie, la fel ca toate cele care neagă existența unui adevăr preexistent, era greu de strunit; mai degrabă lăsa loc fiecărui om să înțeleagă ce putea din lumea care se deschidea simțurilor sale. Au urmat referiri la „natură și dumnezeul naturii" și imediat după ele anomalia unei religii „umanizate".

La orizont pândea de-acum materialismul, deja prezent în mod implicit în tot ce se pregătise deja. Curând a devenit imperios necesar ca și omul să fie explicat prin intermediul mediului său, ceea ce a constituit opera lui Darwin și a altora în secolul al XIX-lea (iar în ce privește caracterul insidios și universal răspândit al acestor schimbări, este interesant faptul că mai mulți cercetători ajunseseră la explicații similare atunci când Darwin și-a publicat concluziile în 1859). Dacă omul a intrat în acel secol înconjurat de aura unei glorii transcendente, acum se prezenta într-un mod care-i satisfăcea pe pozitiviști.

Odată ce ființa umană a fost așadar bine înfiptă în natură, s-a simțit nevoia de a pune la îndoială caracterul fundamental al motivației sale. Necesitatea biologică, reieșită din supraviețuirea celui mai puternic, a fost considerată ca fiind *causa causans*, după ce chestiunea de maximă importanță a originii omului a fost tranșată în favoarea materialismului științific.

Odată ce se stabilește că omul e modelat exclusiv de forțe din mediul înconjurător, devine obligatorie extinderea aceleiași teorii a cauzalității și asupra instituțiilor umane. Filosofii sociali ai secolului al XIX-lea au găsit în Darwin un susținător puternic al tezei lor conform căreia omul acționează numai din interese economice, și tot ei au desăvârșit opera de desființare a liberului

arbitru. Măreţul alai al istoriei a devenit aşadar reductibil la ocupaţiile economice ale indivizilor şi ale claselor; s-au construit prognoze elaborate pe teoria rezolvării conflictelor economice. Omul creat după chipul divin, protagonistul unei măreţe drame în care miza era sufletul său, a fost înlocuit cu un animal căutător şi consumator de bunuri.

În cele din urmă a sosit behaviorismul psihologic, care a negat nu doar liberul arbitru, ci chiar şi mijloacele elementare de orientare precum instinctul. Pentru că natura scandaloasă a acestei teorii sare imediat în ochi, ea nu a reuşit să adune adepţi în număr atât de mare ca teoriile celelalte; totuşi, ea reprezintă o extensie logică a lor şi ar trebui să fie îmbrăţişată de susţinătorii cauzalităţii de ordin material. În esenţă, e o reducere la absurd a firului raţionamentului, care a început atunci când omul şi-a luat cu voioşie rămas-bun de la conceptul transcendenţei.

Nu avem un cuvânt mai potrivit ca să descriem condiţia în care a fost lăsat omul decât „abisalitate". Omul se află într-un abis adânc şi întunecat şi nu dispune de nimic prin care să se poată ridica singur. Viaţa sa e doar practică fără teorie. Pe măsură ce se adună problemele pe capul lui, el nu face altceva decât să-şi adâncească confuzia, încercând să le rezolve cu procedee *ad hoc*. În taină, în interiorul lui, el flămânzeşte după adevăr, dar se consolează cu gândul că viaţa trebuie să fie experimentată. Vede dezintegrarea instituţiilor şi raţionează vorbind despre emancipare. Trebuie purtate nişte războaie, aparent tot mai multe; astfel ajunge să reînvie unele vechi idealuri – idealuri de fapt golite de sens de concepţiile lui actuale – pe care, prin puterea maşinăriei statului, le forţează din nou să funcţioneze. Se luptă cu paradoxul potrivit căruia o imersiune totală în materie îl va face incapabil să rezolve tocmai problemele materiei.

Declinul său poate fi reprezentat ca o lungă serie de abdicări. Pe măsură ce credea că se aşază pe sine centru de autoritate în Univers, a găsit tot mai puţine dovezi de autoritate; într-adevăr, se pare că există aici un proces dialectic care îl privează de putere pe măsură ce se străduieşte să demonstreze că independenţa de care dispune îl îndreptăţeşte să aibă acea putere.

Povestea aceasta e reflectată în mod elocvent în schimbările care s-au produs în educaţie. Tranziţia de la adevărul intelectului la datele experienţei a urmat fără cruţare, imediat după

întâlnirea cu vrăjitoarele. A apărut un mic semn, „un nor nu mai mare decât o mână de om"[3], în cadrul unei schimbări care s-a produs în studiul logicii în secolul al XIV-lea – secolul lui Occam. Logica a devenit gramaticalizată, trecând dintr-o știință care învăța oamenii *vere loqui* [vorbirea în adevăr] spre una care propovăduia *recte loqui* [vorbirea politic corectă], sau de la o diviziune ontologică pe categorii la un studiu al semnificației, cu inevitabilul accent pe înțelesuri istorice. Aici începe asaltul asupra definiției: dacă cuvintele nu mai corespund unor realități obiective, atunci nu mai pare atât de rău să ne luăm libertăți în folosirea cuvintelor. Din acel punct, încrederea în limbaj ca mijloc de ajungere la adevăr începe să slăbească și continuă până când veacul nostru, plin de un acut sentiment de îndoială, purcede în a căuta un remediu în noua știință a semanticii.

Atât despre subiectul educației. Renașterea și-a direcționat tot mai mult eforturile înspre obținerea unui reușit om de lume, deși nu l-a lăsat privat de filosofie și har, pentru că atunci lumea încă mai era, prin moștenire, o lume a ideației, suficient de apropiată de concepțiile transcendentului pentru a simți efectele dezumanizante ale specializării. În secolul al XVII-lea, descoperirile din lumea fizică au pavat calea spre încorporarea științelor în educație, cu toate că abia două secole mai târziu acestea au început să constituie o amenințare la adresa vechilor discipline intelectuale. În acea perioadă, schimbarea a prins viteză cu ajutorul a două evoluții de o importanță covârșitoare. Prima a fost o creștere remarcabilă a dominației omului asupra naturii, care i-a uimit pe toți în afară de înțelepți; a doua a fost răspândirea tot mai accentuată a învățământului de masă. Cea din urmă ar fi putut să fie în sine un lucru bun, însă a ajuns să fie compromis din cauza problemei nesoluționate a autorității, proprie democrației egalitariste: nu se găsea nimeni care să aibă dreptul să spună cu certitudine cu ce anume trebuiau hrănite mulțimile avide de cunoaștere. În cele din urmă, într-o capitulare jalnică în fața circumstanțelor și în renunțarea la autoritatea cunoașterii, a apărut sistemul electiv. Acesta a fost urmat de un carnaval al specializării, al profesionismului și al vocațiilor, adesea încurajate și protejate de

[3] Vechiul Testament, 1 Împărați 18:44: referire la un semn de avertizare a primejdiei, insignifiant și aproape ignorat (n. trad.)

curioase mijloace birocratice, astfel încât la adăpostul onorabilului nume al Universității s-a purces la negocierea unor bizare mănunchiuri de interese, nu puține din acestea fiind în esență de-a dreptul anti-intelectuale, chiar și în aparență. Instituțiile de învățământ nu au stopat declinul, ci mai degrabă au contribuit la el, de vreme ce și-au pierdut interesul pentru formarea lui *homo sapiens*, înlocuindu-l cu *homo faber*.

Studiul devine obișnuință și este ușor de văzut felul în care schimbările de care vorbeam au reflectat de la o epocă la alta tipul dominant de lider. În secolul al XVII-lea exista, pe de o parte, apărătorul credinței, regalist și învățat, iar, pe de altă parte, intelectualul aristocrat, de felul lui John Milton și al teocraților puritani care au pus bazele primelor colonii americane. Următorul secol a cunoscut dominația Whig în Anglia, iar pe continent apariția enciclopediștilor și a romanticilor, oameni nu lipsiți de un fond intelectual, dar care în mod asiduu tăiau legăturile care ancorează gândirea în realitate, pe măsură ce cădeau răpuși de amăgirea că omul ar fi prin natura sa bun. Mustrarea pe care Frederic cel Mare o adresează unui sentimental, „Ah, dragul meu Sulzer, dumneata nu cunoști rasa asta blestemată", reflectă foarte bine diferența dintre cele două viziuni. Perioada următoare a fost martora ridicării conducătorului popular și demagog, dușmanul tipic al noțiunii de privilegiu, care a răspândit această idee și în Anglia, a răscolit continentul cu revoluții, iar în Statele Unite a înlocuit ordinea socială instaurată de Părinții Națiunii cu una a demagogiei și a mașinăriei politice urbane. Secolul al XX-lea a adus figura liderului maselor, cu toate că la acel moment deja se petrecuse o rupere a cărei profundă semnificație o vom observa mai încolo. Noii profeți ai reformei se împart strict în umanitariști sentimentali și un grup elitist de teoreticieni fără scrupule, care se mândresc cu independența lor față de sentimentalism. Plini de ură față de lumea asta pe care nu ei au făcut-o, după secole de destrăbălare, comuniștii moderni – revoluționari și logicieni – se hotărăsc să folosească instrumentele rigorii intelectuale. În decizia lor se ascunde cel mai aspru reproș adus omului Renașterii și succesorilor săi pentru dezertarea din frontul intelectului. Nimic nu-l tulbură mai mult pe omul modern decât claritatea logică pe care o folosesc comuniștii în rezolvarea tuturor problemelor. Cine poate spune că sentimentul acesta nu e născut dintr-o descoperire

profundă a faptului că aici se găsesc primii realişti adevăraţi de sute de ani încoace şi că liberalismul occidental nu poate fi salvat de bălăceala în zone călduţe de mijloc?

Această istorie a trecerii omului de la transcendentalismul religios sau filosofic a fost povestită de multe ori şi, de vreme ce a fost prezentată ca o istorisire a progresului, e foarte greu astăzi să convingi oamenii să vadă contrariul. Totuşi, a constata realitatea decadenţei este datoria cea mai urgentă a timpului nostru, pentru că, până nu vom fi demonstrat că declinul cultural e un fapt istoric – care poate fi determinat – şi că omul modern şi-a cam risipit averea moştenită, nu-i vom putea combate pe aceia care au căzut pradă optimismului isteric.

Aceasta e deci sarcina noastră, iar obstacolul cel mai serios în calea ei este faptul că oamenii care au străbătut acest coborâş au dezvoltat o insensibilitate direct proporţională cu gradul lor de degradare. Pierderea se simte mai limpede atunci când începe; după ce se instalează obişnuinţa, se instalează starea anormală de apatie, care creşte pe măsură ce se adânceşte criza morală. Şansele cele mai bune de mântuire a omului sunt atunci când se ivesc primele semne timide de avertizare; şi asta, cred eu, explică de ce gânditorii Evului Mediu se agitau asupra unor chestiuni care nouă astăzi ni se par lipsite de noimă sau de relevanţă. Dacă lucrurile continuă în acelaşi fel, glasurile care cheamă la trezire se sting rând pe rând şi nu este exclus ca omul aflat în această etapă să ajungă într-o stare în care să-şi piardă toată orientarea morală. Aşa că, în faţa enormei brutalităţi a timpului nostru, părem incapabili să întâmpinăm cu reacţii adecvate pervertirea adevărului şi actele de bestialitate. Din ce în ce mai des, ne complacem în prezenţa contradicţiei, respingând moştenirea greacă, şi arătăm indiferenţă în faţa suferinţei, negând spiritul creştinismului. Iar această lipsă de simţire se vede mai ales de când cu marile războaie. Ne apropiem de o condiţie în care vom deveni amorali, lipsiţi chiar de capacitatea de a ne da seama de asta, degradaţi fără a avea mijloacele prin care să ne măsurăm căderea.

Din aceste motive, atunci când reflectăm asupra cataclismelor acestor timpuri, suntem profund mişcaţi de incapacitatea oamenilor de a li se opune. În trecut, calamităţile trezeau, dacă nu mari virtuţi, măcar fapte eroice; dar în urma groaznicelor judecăţi pronunţate împotriva oamenilor şi a naţiunilor în ultimele

decenii, depistăm anumite note de trivialitate și prefăcătorie. O stranie disparitate a luat ființă între dramatismul acestor acțiuni și comportamentul protagoniștilor și căpătăm impresia că urmărim niște actori care nu-și înțeleg rolurile.

Optimismul isteric va fi predominant până când lumea va recunoaște din nou existența tragediei, iar existența tragediei n-o poate recunoaște decât atunci când va începe din nou să facă diferența între bine și rău. Speranța restaurării depinde de regăsirea acelei „ceremonii a inocenței", a acelei claritățiîn viziune și a cunoașterii formei care ne va ajuta să simțim tot ce ne e străin sau distructiv, tot ce nu e compatibil cu năzuința noastră morală. Momentul în care să pornim în căutarea acestui lucru a sosit, înainte ca să cădem în acea nepăsare perfectă a celor care preferă pieirea. Căci, pe măsură ce înaintăm, mișcarea devine centrifugă: ne vom simți bine în starea de abandon și nu vom mai avea niciodată un sentiment de împlinire ca atunci când vom fi aplicat vreunei cazemate a culturii noastre o lovitură mortală.

În lumina acestor împrejurări, nu ne va lua prin surprindere faptul că, la invitația pe care le-o vom adresa de a intui posibilitatea decadenței, oamenii ne vor întâmpina cu neîncredere și respingere. Trebuie să fim conștienți de faptul că în realitate cerem o mărturisire a vinovăției și un angajament la seriozitate; facem asemenea cereri de pe o poziție ideală sau supra-personală și nu ne putem aștepta la o primire mai cordială decât au avut parte cei care au zgâlțâit corabia mulțumirii de sine în oricare altă epocă dinainte. Din contră, primirea care ni se va face va fi și mai rece în zilele de azi, pentru că un secol și jumătate de dominanță burgheză a produs un soi de gândire cât se poate de nereceptiv la ideile incomode. Să adăugăm la aceasta egocentrismul omului modern, alimentat din multe izvoare, care doar cu mare greutate va permite smerenia necesară pentru autocritică.

Apostolii modernismului își încep de obicei diatribele înșirând liste ale realizărilor modernității, fără a-și da seama că de fapt se scufundă în *particulari*. Ar trebui să le amintim că nu putem începe să enumerăm până când nu vom fi definit ce anume căutăm să dovedim. Nu ne vom declara satisfăcuți cu enumerarea tuturor invențiilor și proceselor evului nostru decât atunci când vor putea demonstra că acestea înseamnă altceva decât splendide inflorescențe ale mucegaiului decăderii. Oricine dorește să ridice în

slăvi vreo realizare modernă ar trebui să aştepte până când va fi reuşit să justifice prin ea apropierea de ţinta asumată a civilizaţiei noastre, într-un mod la fel de riguros precum cărturarii Evului Mediu legau mereu concluziile doctrinelor lor de natura lui Dumnezeu. Orice demonstraţie căreia îi lipseşte o asemenea corelaţie e lipsită de sens.

Dacă vom cădea totuşi de acord că putem vorbi despre scopuri înainte de mijloace, putem începe prin a pune nişte întrebări perfect banale despre condiţia omului modern. Mai întâi de toate, haideţi să cercetăm dacă acest om ştie mai multe sau dacă este în ansamblu în vreun fel mai înţelept decât predecesorii săi.

Aceasta e o abordare esenţială, iar dacă pretenţia omului modern că ar şti mai multe este corectă, critica noastră e compromisă, căci este greu de imaginat că un popor care a dobândit multă cunoaştere pe parcursul secolelor a ales să urmeze o cale rea.

Desigur că totul depinde de ce înţelegem prin cunoaştere. Mă voi alătura afirmaţiei clasice că nu există cunoaştere la nivelul senzaţiilor, că aşadar cunoaşterea adevărată se referă la *universali* şi că orice cunoaştem ca adevăr ne ajută deopotrivă să facem şi preziceri. Procesul învăţării include interpretare, iar cu cât avem nevoie de mai puţini *particulari* pentru a ajunge la generalizare, cu atât mai buni elevi vom fi la şcoala înţelepciunii.

Întreaga tendinţă a gândirii moderne sau, am putea spune, întregul său impuls moral este îndreptat spre a ţine individul ocupat la nesfârşit cu inducţia. Din vremea lui Bacon, lumea mai degrabă a fugit de principiile morale decât a dorit să se apropie de ele, astfel încât, la un nivel verbal, vedem cum „faptele" substituie „adevărul", iar la nivel filosofic, suntem martorii unui atac asupra ideilor abstracte şi a gândirii speculative. Presupunerea implicită a empirismului este că experienţa ne va spune ce anume experimentăm. În arena ideilor populare, se poate spune, pe baza anumitor articole de ziar şi emisiuni radio, că omul obişnuit a devenit îmbibat cu această noţiune şi îşi imaginează că dobândirea sârguincioasă a *particularilor* va face din el un om cultivat. Cu ce convingere jalnică îşi recită el faptele! I s-a spus: cunoaşterea este putere, iar cunoaşterea constă într-o mare mulţime de lucruri mărunte.

Aşadar, tranziţia de la gândirea cercetătoare la investigarea experienţei l-a lăsat pe omul modern atât de asaltat de

multiplicități, încât nu mai e capabil să distingă pe ce drum merge. Prin aceasta înțelegem ceva în sensul dictonului lui Goethe, prin care se poate spune despre cineva că știe multe, dar cunoaște prea puțin. Când contemporanul nostru aparține unei profesii oarecare, el este capabil să descrie o minusculă bucățică de lume cu maximă precizie, însă, cu toate acestea, îi lipsește înțelegerea. Nu poate exista adevăr în condițiile unei programe care separă științele, iar acest mod de gândire va ajunge neputincios imediat ce sunt introduse relații *ab extra*.

Lumea cunoașterii „moderne" e cam ca universul lui Eddington, care se dilată prin difuzie până când ajunge la punctul în care se anulează.

Ceea ce apărătorii civilizației actuale vor să spună de fapt atunci când spun că omul modern e mai bine educat decât predecesorii săi este că alfabetizarea e mai larg răspândită. Gradul de alfabetizare poate fi demonstrat; totuși, se poate pune întrebarea dacă a existat vreodată un panaceu mai mincinos; suntem siliți, după o sută de ani de experiență, să reverberăm amara observație a lui Nietzsche: „Pe termen lung, faptul că că li s-a permis tuturor să învețe să citească a distrus nu doar scrisul, ci și gândirea." Important nu e că oamenii pot să citească; ci ce anume citesc și ce pot fi determinați, prin orice mijloace posibile, să învețe din ceea ce citesc. Le-am oferit stăpânirea unei tehnici de achiziție; cât de siguri putem fi de felul în care ei aleg să o folosească? Într-o societate în care există liberă exprimare și popularitatea e răsplătită, ei citesc mai degrabă lucruri care îi pervertesc și sunt încontinuu expuși manipulării celor care controlează mașinăria tiparului – după cum voi sublinia mai încolo, într-un alt pasaj. Se pune întrebarea dacă măcar una din trei persoane va fi în stare să extragă ceea ce în mod corect putem numi cunoaștere din aceste materiale de lectură liber alese. Cantitatea înfricoșătoare de fapte la care are acces astăzi omul servește doar ca să-l smulgă din meditația asupra principiilor primare, astfel încât atenția îi devine periferică. Și deasupra tuturora, ca o reamintire a acestei fatalități, plutește tragedia Germaniei moderne, singura națiune totalmente alfabetizată.

Acum, toți cei care sunt de partea lui Bacon în ceea ce privește preferința pentru pantofi mai degrabă decât pentru filosofie vor răspunde că aceasta e doar o văicăreală inutilă, pentru că

adevărata glorie a civilizației moderne rezidă în faptul că omul și-a perfecționat starea materială până la punctul în care să-și asigure suficient existența. Și probabil că se poate dovedi statistic că omul obișnuit de azi, din țările care nu au fost distruse de război, dispune de mai multe bunuri de consum decât strămoșii săi. La aceasta, totuși, aș avea de făcut două comentarii.

Primul este că, de vreme ce omul modern nu și-a definit modul de viață, se va iniția pe sine însuși într-un șir nesfârșit de acțiuni prin care se va strădui să-și asigure un trai „decent". Una din cele mai ciudate discrepanțe ale istoriei este cea între sentimentul abundenței resimțit de societățile mai vechi și mai simple și sentimentul de insuficiență resimțit de societățile în mod flagrant mai bogate de azi. Charles Péguy a făcut referire la sentimentul omului modern de „strangulare economică înceată", la convingerea lui că nu are niciodată îndeajuns pentru a satisface necesitățile impuse de tiparul său de viață. Standardele de consum pe care nu le poate atinge și pe care nici nu are nevoie să le atingă se strecoară eminamente în viața lui deghizate în veșmintele datoriei. Pe măsură ce abundența văzută din perspectiva unei vieți simple e înlocuită de nevoie, așa cum e privită din mijlocul unei vieți complexe, se pare că, într-un anume fel încă neexplicat, am ajuns să formalizăm prosperitatea până când pentru majoritatea oamenilor ea a ajuns doar un rod al imaginației. Desigur că nu va fi câștigată cauza adepților lui Bacon până când nu se va dovedi că înlocuirea stării de lăcomie cu starea de mulțumire, a spiralei mereu ascendente a dorințelor cu simpla satisfacere a unor necesități firești stabile este calea care duce la fericire.

Să presupunem, totuși, că ignorăm aceste sentimente de frustrare și ne îndreptăm atenția spre faptul că, prin comparație, omul modern posedă mai mult. Chiar această circumstanță declanșează un conflict, pentru că există o lege constantă a naturii umane care spune că, cu cât omul posedă mai multe lucruri, cu atât mai puțin va fi dispus să muncească pentru ele – adică va fi tot mai puțin dispus să producă ceea ce trebuie consumat. Munca încetează să mai fie o funcție aparținătoare a vieții; ea devine ceva ce se oferă cu nemulțumire în schimbul acelor mijloace sau acelei abundențe la care fiecare are „dreptul". O societate răsfățată astfel poate fi comparată cu un bețiv: cu cât se îmbată mai tare, cu atât mai puțin este capabilă de muncă și de a-și asigura mijloacele

pentru a se lăfăi în viciul său. Un sistem bazat foarte mult pe materialism, prin însăși atracția pentru lux, îl va face pe cetățean incapabil de munca necesară menținerii lui, așa cum s-a văzut de nenumărate ori în istoria indivizilor și a națiunilor.

Dar să lăsăm la o parte toate considerațiile particulare de acest fel și să ne întrebăm dacă omul modern, din rațiuni mai mult sau mai puțin evidente, se simte mai fericit. Trebuie să evităm considerațiile superficiale cu privire la starea lui și să căutăm ceva fundamental. Sunt dispus să accept „simțirea unei vitalități conștiente" enunțată de Aristotel. Se simte omul modern gata să înfrunte viața, o privește așa cum un sportiv bine pregătit privește la competiția ce-i stă înainte?

În primul rând, trebuie să ținem cont de adânca anxietate psihică, de predispoziția extraordinară spre nevroză care caracterizează în mod unic veacul nostru. Omul modern tipic are imaginea unui animal hăituit. El simte cumva că s-a pierdut busola realității. Acest lucru, la rândul său, produce dezintegrare, iar dezintegrarea face imposibil acel soi de predicție rațională prin care oamenii, în vremuri de normalitate, își pot ordona viețile. Iar spaima care o însoțește eliberează înspăimântătoarea forță a urii, care duce la amenințări între națiuni și la războaie. Puțini sunt azi oamenii care pot fi siguri că războiul nu va distruge moștenirea care trebuie lăsată copiilor; și chiar dacă acest rău va fi ținut cumva în frâu, individul nu are cum să stea liniștit, pentru că știe că tehnologia de tip *juggernaut* are toate șansele să sucească sau să distrugă tiparul de viață pe care și l-a creat. Omul, această creatură făcută să privească în urmă și înainte, constată că acest act de pe urmă e demodat și că primul a devenit imposibil.

Adăugată la aceasta dintâi mai este încă o pierdere: omul primește în mod constant asigurarea că are astăzi mai multă putere decât în orice alt moment din istorie, însă experiența lui zilnică e una a neputinței. Să privim la omul de azi, așa cum se află pierdut pe undeva în jungla vreunui mare oraș. Dacă lucrează într-o organizație de afaceri, sunt șanse mari ca el să-și fi sacrificat orice independență în schimbul acelei recompense dubioase numite bani. Organizațiile moderne, fie ele societăți sau corporații, transformă independența într-un lux; de fapt, chiar integritatea obișnuită poate deveni un lux interzis omului de rând, așa cum a arătat Stuart Chase. Omul nu este doar sclav în locul

lui zilnic de trudă, ci mai e și pus în coteț, în cabină, închis în nenumărate moduri, multe din ele gândite cu simțul practic al strângerii unui mare număr de oameni într-un spațiu. Pentru că omul este privat de ceea ce i s-ar cuveni în mod normal, rezultatul va fi frustrarea, iar pe fețele oamenilor ale căror suflete încă nu s-au micșorat de tot rămâne întipărită o expresie flămândă de nefericire.

Mai sunt și alte întrebări care trebuie puse apologeților progresului. Se va obiecta, desigur, că decadența timpului prezent este de fapt una a iluziilor pe care omenirea și le făurește în permanență; se va spune că fiecare generație simte același lucru cu privire la următoarea, la fel cum părinții nu pot niciodată avea deplină încredere în abilitatea copiilor de a se descurca în lumea cea mare. Ca replică, trebuie să afirmăm că, date fiind condițiile descrise, fiecare generație la rând demonstrează un anume declin în sensul în care se apropie de prăpastie cu încă un pas. Atunci când schimbarea e în plin avânt, fiecare generație va ajunge la o medie a acestui declin, iar faptul că anumite culturi au ajuns de la o formă înaltă de organizare la disoluție poate fi demonstrat pe cât de obiectiv posibil în întreaga istorie. Să ne gândim numai la Grecia, Veneția, Germania. Afirmația că schimbările produse de la o generație la alta sunt iluzorii și că există în realitate doar cicluri ale reproducerii biologice e o altă formă a negării standardelor și în cele din urmă a cunoașterii, ceea ce stă la rădăcina degradării noastre.

Civilizația a constituit mereu un fenomen intermitent; dar ne-am lăsat ochii să fie orbiți de insolența succesului material și n-am mai putut recunoaște acest adevăr. Multe societăți recente etalează o strălucire pirotehnică și o capacitate de a oferi senzații rafinate mult dincolo de orice s-a pomenit în zilele lor de glorie. Că asemenea lucruri pot exista și în același timp pot unelti împotriva capacității de alegere, iată marea lecție care trebuie învățată.

În ultima parte a analizei, problema este cum să recuperăm acea integritate intelectuală care le permite oamenilor să perceapă ordinea lucrurilor. Capitolul de deschidere, așadar, va încerca să delimiteze sursa de bază a sentimentelor și a gândurilor noastre despre lume, lucru care face ca judecățile noastre despre viață să nu fie schimbătoare și comune, ci necesare și corecte.

CAPITOLUL 1
SENTIMENT FĂRĂ SENTIMENTALISM

Însă ceea ce omul crede în mod practic (așa cum i se întâmplă adesea fără să și-o recunoască sieși și cu atât mai puțin altora); lucrurile pe care omul le ține aproape și pe care le cunoaște cu certitudine cu privire la relațiile sale primordiale cu acest Univers misterios, la datoria și la destinul care îi revin, aceste lucruri au întotdeauna un rol esențial și le determină într-o manieră creativă pe toate celelalte.
—CARLYLE

Fiecare om care-și aduce contribuția într-o anumită cultură dispune de trei nivele de reflecție conștientă: în primul rând, cel al ideilor sale specifice asupra lucrurilor, apoi cel al credințelor și convingerilor lui în general și, în cele din urmă, nivelul visului său metafizic asupra lumii.

Primul din aceste nivele e populat de gândurile care-i guvernează activitățile cotidiene; acestea îi dictează felul în care se va ocupa de chestiunile zilnice, așa că ele constituie legătura lui cu lumea. Individul poate exista pe acest nivel doar pentru perioade scurte, pentru că prea mult mundan va duce în cele din urmă la stricarea armoniei și la conflicte.

Peste acest nivel se află ansamblul de convingeri, între care unele pot fi simple moșteniri, însă altele sunt dobândite de-a lungul vieții sale obișnuite de reflecție. Chiar și sufletele cele mai simple dispun de câteva concepții rudimentare despre lume, pe care le aplică mereu sub formă de alegeri personale. Și acestea se sprijină tot pe un ceva mai mare, mai general.

Deasupra tuturor însă se află acea gândire intuitivă asupra

naturii imanente a realității, iar aceasta e instanța prin filtrul căreia sunt verificate în cele din urmă atât ideile, cât și convingerile. În lipsa unui vis metafizic, e imposibil ca oamenii să trăiască împreună în mod armonios pentru un timp mai îndelungat. Visul poartă în sine o permanentă evaluare, care compune în cele din urmă legătura din cadrul comuniunii spirituale.

Atunci când afirmăm că filosofia începe cu starea de uimire, de fapt afirmăm că sentimentul este anterior rațiunii. Nu începem să raționăm despre ceva decât atunci când ne-a fost trezit un interes de natură afectivă. În existența culturală a omului, așadar, adevărul de o importanță covârșitoare despre orice om este atitudinea acestuia față de lume. Și cât de des ni se reamintește că atunci când voința e stricată, nu poate ieși nimic bun! Nu degeaba i se spune diavolului „prințul avocaților" și nu degeaba personajele malefice ale lui Shakespeare sunt gânditori desăvârșiți. Dacă spiritul e rău, rațiunea va amplifica răutatea; dacă e bun, rațiunea va ordona și va cultiva ce este bine. Nu avem autoritatea de a susține ceva de natură socială sau politică decât dacă am arătat prin voința noastră primară că suntem de acord cu anumite aspecte ale lumii reale. Poziția pe are o luăm va fi arbitrară în sensul în care formulăm o afirmație care nu a mai fost formulată de nimeni înainte. Putem lansa multe alte afirmații, dar numai după ce am fixat în mod categoric că viața și lumea sunt prețioase și trebuie cultivate ca atare.

Așadar, cultura este la originea ei un mănunchi de afirmații, astfel încât înțelegem de ce aspectele ei cele mai înfloritoare apar adesea în cadrul etapelor primitive ale unui popor în care există sentimente puternice de „așa trebuie să fie" față de lume, etapă ce precedă vremea în care începe decăderea esenței spiritului.

Simpla aprobare e doar pasul dintâi; o cultură dezvoltată e un fel de a privi lucrurile printr-o acumulare de simboluri, astfel încât faptele empirice capătă o semnificație, iar omul simte că joacă într-o piesă în care chestiunile cu privire la care are de făcut alegeri îi vor susține interesul și-i vor menține tonusul existențial. Din acest motiv, o cultură adevărată nu se poate mulțumi cu un sentiment care denotă sentimentalism în atitudinea sa față de lume. Trebuie să existe o sursă de clarificare, de aranjare și ierarhizare, care va oferi motiv de folosire a facultăților raționale. Omul purcede în această clarificare atunci când se apucă

de mitologie, iar Aristotel a observat strânsa relație care se formează între nașterea miturilor și filosofie. Această poetică a reprezentării, care definește o lume ideală, are o grozavă forță de coeziune, legând popoare întregi de acceptarea aceluiași proiect și contopind întreaga lor putere de imaginație. După această etapă, apare filosoful care scoate în evidență legătura necesară între fenomene, dar care, la celălalt capăt, poate părăsi nivelul drumețului, sărind direct la discuția despre punctul terminus al călătoriei.

Așadar, în realitatea existenței sale, omul e împins de la spate de sentimentul dragostei de viață și, în același timp, tras înainte de o concepție pe care o are despre ce ar trebui să devină el. Măsura în care viața lui e modelată, între aceste două impulsuri, de condițiile lumii fizice, e greu de stabilit și au trebuit depășite așa de multe limitări, încât suntem nevoiți cel puțin să dăm voie probabilității ca voința să fi avut și ea o influență asupra lor.

Cel mai important scop pe care trebuie să-l împlinească un om este această reprezentare imaginară a ceea ce e de altfel un fapt empiric brut, acel dat al lumii. Atunci, facultățile raționale ale omului vor fi în slujba unei viziuni care îi poate feri sentimentele de sentimentalism. Zgomotul și furia vieții sale nu ar avea niciun sens, ar fi ca o tragedie jucată pe o scenă, dacă acțiunile sale, în întregimea lor, nu ar afirma ceva anume. Și putem spune despre una, ca și despre cealaltă, că acțiunea trebuie să stea între limitele rațiunii dacă sentimentele noastre față de ea sunt conștiente și proporționate sau, altfel spus, drepte. Ignorantul în ale filosofiei își viciază propriile acțiuni prin aceea că nu se oprește să determine măsura lor. Aceasta explică de ce perioadele pre-culturale sunt caracterizate de o lipsă de formă, pe când cele post-culturale de o ciocnire aprigă între forme. Sumbra câmpie iluminată în răstimpuri de fulgere de alarmă, care se pare că va fi lumea viitorului, va arăta ca o arenă în care ideile conflictuale, nenumărate în urma acumulării lor de-a lungul secolelor, vor fi eliberate de disciplina impusă mai devreme de conceptele imuabile supreme. Declinul moral duce la confuzie; ne agităm din cauza senzațiilor și privim cu uimire la creațiile pline de seninătate ale sufletelor care au avut parte de ancorare metafizică. Ideile noastre devin percepții convenabile și acceptăm contradicția pentru că nu mai simțim nevoia de a ne lega gândurile de visul metafizic.

Trebuie să fie evident că logica depinde de vis și nu visul de logică. Trebuie să admitem aceasta atunci când ne dăm seama că procesele logicii se sprijină pe clasificare, că această clasificare se face prin identificare și că identificarea e intuitivă. De aici deducem că o destrămare a visului aduce confuzie în gândire, așa cum întâlnim pretutindeni în vremurile de acum. Fie că o descriem ca decadență a religiei sau pierderea interesului în metafizică, rezultatul e același; căci amândouă sunt centre care dispun de puterea de a integra și, dacă cedează în aceasta, se pornește o împrăștiere care nu se mai termină până când cultura nu ajunge sfărâmată în bucăți. Nu încape nicio îndoială că eforturile enorme ale Evului Mediu de a păstra o viziune comună asupra lumii – eforturi care au luat forme incomprehensibile pentru omul modern, pentru că el nu mai înțelege ce miză se află întotdeauna ascunsă în asemenea circumstanțe – au însemnat o conștientizare mai acută a realităților decât arată astăzi cei care ne conduc. Învățații au înțeles că dilema *universalia ante rem* sau *universalia post rem*, sau dilema despre câți îngeri pot sta pe vârful unui ac, atât de des citată ca exemplu de inutilitate scolastică, aveau ramificații incalculabile, astfel încât, dacă nu exista un acord în privința acestor chestiuni, unitatea în lucrurile practice era și ea la fel de imposibilă. Căci răspunsul la ele oferea ceea ce le trebuia ca să închege lumea în care trăiau; fundamentul acestui răspuns constituia fântâna înțelegerii și cântăririi; el dădea principiul euristic prin care societățile și artele puteau fi aprobate și reglementate. El conferea rațiune sentimentului față de lume, cu rezultatul că acesta se putea apoi aplica situațiilor, fără a lăsa omul să cadă în sentimentalism, pe de o parte, sau în brutalitate, pe de altă parte.

Impunerea acestui tipar ideatic asupra acțiunilor ne eliberează de recursul anevoios la justificarea pragmatică. Aici, într-adevăr, se află începutul autocontrolului, care e o izbândă a transcendentului. Atunci când un om alege să urmeze ceva arbitrar, atât cât îi permite experiența umană, el îndeplinește un act de abstracțiune; el recunoaște numenalul, iar aceasta și nu auto-măgulirea va lua forma studiului propriilor sale realizări, conferindu-i demnitate.

Din înțelepciunea zicerilor străvechi, omul se pierde pe sine pentru a se regăsi pe sine; el conceptualizează pentru a nu se scufunda în primitivismul naturii. Ne este dat prin destin să fim

confruntați prima dată cu lumea ca dat primar, dar să nu ne sfârșim cursa doar cu un bagaj de impresii ale simțurilor. Aidoma felului în care cogniția noastră trece de la înregistrarea unor detalii spre cunoașterea universaliilor, sentimentele noastre se ridică din băltoaca simțurilor și ajung în starea iluminată care reprezintă scopul final. Acesta e procesul care se poate defini ca sublimare. Omul e în lume spre a-și împlini pătimirea, însă înțelepciunea îi vine în ajutor, cu setul ei de convenții care modelează și ridică acea pătimire spre stări mai elevate. Sarcina creatorilor de cultură este să ofere tiparele și cadrele care se opun fatalității în care „ființa morală e trasă la fund" și care vine din acceptarea experienței brute. În lipsa adevărului transcendental al mitologiei și metafizicii, sarcina aceasta ar fi imposibilă. Probabil că Jacob Burckhardt s-a gândit la același lucru când a spus: „Și totuși, ne rămâne sentimentul că toată poezia și toată trăirea intelectuală au fost odinioară ajutoarele apropiate ale sfințeniei și au trecut ele însele prin templu."

Omul stăpân pe sine este acela care poate repeta mereu actul abstracțiunii. El e pregătit să vadă lucruri sub aspectul eternității, pentru că vede în formă ceea ce este durabil. Așadar, găsim invariabil în omul de adevărată cultură un adânc respect pentru forme. El se va apropia chiar de acelea pe care nu le înțelege, cu convingerea că dincolo de păstrarea lor din timpuri străvechi se ascunde o rațiune adâncă. Un asemenea respect îl va distinge de barbari, pe de o parte, și de degenerați, pe de altă parte. Adevărul acesta poate fi exprimat și altfel, adică afirmând că omul de cultură are un simț al stilului. Stilul cere măsură, fie în spațiu sau timp, căci măsura dă structură, iar structura este esențială instrucției intelectuale.

Că nu contează în ce cred oamenii e o afirmație auzită tot mai des în zilele noastre. Afirmația aceasta poartă cu sine implicații îngrijorătoare. Dacă un om e filosof în sensul pe care l-am expus la început, ceea ce crede el îi va servi drept explicație pentru scopul existenței. Și atunci, cum ar putea doi oameni care nu se pun de acord cu privire la explicația scopului existenței să aibă păreri comune în ce privește detaliile traiului zilnic? Afirmația spune în realitate că nu contează ce crede un om, atâta vreme cât nu-și ia convingerile în serios. Oricine poate vedea că acesta e stadiul la care a fost redusă deja de mulți ani credința religioasă.

Dar să presupunem că omul își ia în serios credința. Atunci, se întâmplă că lucrurile în care crede își vor lăsa amprenta asupra experiențelor sale, iar omul va aparține unei culturi fondate pe anumite principii exclusive. Pentru a deveni eligibil, trebuie să poată spune cuvintele corecte despre lucrurile corecte, ceea ce înseamnă, la rândul său, că omul trebuie să posede simțirea corectă. Această expresie, atât de dragă secolului al XVIII-lea, ne duce înapoi în timp spre ultima epocă a omenirii în care simțirea și rațiunea mai erau văzute într-un parteneriat echitabil.

Adevărul că o cultură reprezintă sentiment sau simțire cizelată și strunită de intelect devine tot mai clar pe măsură ce ne îndreptăm atenția spre acel soi de barbarism care a apărut în mijlocul nostru și care poartă în sine o putere nedisimulată de dezintegrare. Această amenințare e cel mai bine descrisă ca fiind dorința de imediat, căci scopul ei este să dizolve aspectele formale ale tuturor lucrurilor și să ajungă la miezul sec al realității fabricate din spatele lor. Este o caracteristică a barbarului, fie el aparținător unui stadiu pre-cultural, fie unul care se ridică din straturile de jos, în vremuri tulburi de dezintegrare a unei civilizații, să insiste în a vedea un lucru „așa cum este". Dorința aceasta mărturisește despre faptul că el nu dispune de niciun mijloc personal pentru a spiritualiza acel lucru; relația este una de la obiect la obiect, fără intruziunea imaginației. Neputând suporta veșmântul cu care omul de esență mai înaltă conferă lumii sensuri ale imaginației, barbarul și filistinul, care este barbarul ce trăiește în mijlocul culturii, pretind în mod imperios accesul la ceea ce e cu desăvârșire tangibil. Acolo unde primul dorește reprezentare, cel de pe urmă insistă asupra austerei goliciuni a materialității, presupunând pe bună dreptate că forma înseamnă constrângere. Nu e nevoie să amintim de vandali și de goți; de vreme ce preocuparea noastră se îndreaptă spre „invazia verticală a barbarismului" din chiar vremea noastră, voi aminti un moment din perioada modernă – și din Statele Unite, tărâm atât de simbolic pentru lumea viitorului.

Aventurierul american era un soi de om care se emancipase din cultura sa, abandonând instituțiile bine întemeiate ale așezărilor de coastă și ale patriei sale europene. Liber să se bucure de-acum în lipsa oricărei constrângeri, el asocia toate felurile de forme cu mașinăria opresiunii de care fugise și se pregătea de-acum să

facă opoziție în mod politic. Emanciparea sa l-a dezbrăcat de toleranța pentru simboluri, pentru metodele indirecte și chiar pentru acele insule de intimitate pe care toate comunitățile civilizate le respectă. De Tocqueville făcea cu privire la acești eliberați următoarea remarcă: „Precum sunt obișnuiți să se încreadă în propria lor mărturie, lor le place să distingă cu extremă claritate obiectul care le ocupă atenția; așa că îl dezbracă pe cât pot de mult de orice îl acoperă, scapă de tot ce l-ar putea ascunde vederii, pentru a vedea acel obiect mai de aproape, la lumina crudă a zilei. Această stare a gândului lor îi convinge curând să condamne formele, pe care le văd ca pe niște giulgiuri nefolositoare și incomode, obstacole între ei și adevăr."

Aventurierul era în căutarea unei soluții pentru a dizolva formele. Așa că și-a găsit reprezentanții în scriitori de felul lui Mark Twain, a cărui operă este în mare parte o satiră la adresa modului mai formal al europenilor de a face lucrurile. Pe măsură ce impulsul acesta se deplasa tot mai către est, el a încurajat convingerea că tot ce era formal era demodat sau, cel puțin, foarte ne-american. O neîncredere plebeiană în forme, care și-a găsit manifestarea ideală în elogiile aduse banalului, a devenit caracteristica mentalității americane.

Se pune întrebarea dacă America a vulgarizat Europa sau Europa a corupt America. La această întrebare nu există răspuns, căci fiecare a cedat în felul său aceluiași impuls. Chiar Europa începuse încă de mult să renunțe la măreața moștenire a formelor medievale, încât la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Burke observa cu amărăciune că „grația firească a vieții"[1] era pe cale de dispariție. America e responsabilă de vulgarizarea Lumii Vechi doar în măsura în care, aidoma unei sere, a adus impulsurile respective mai devreme la maturitate. E adevărat, ea se bucură de un infam loc fruntaș în alai. Astăzi, în întreaga lume se văd semnele primejdiei atacului la cultură, deoarece resorturile ei formale stau în calea exprimării omului natural.

Mulți nu pot concepe de ce ar trebui ca forma să fie lăsată să îngreuneze exprimarea sincerității care vine din inimă. Motivul se găsește într-una din limitările impuse omului: expresia lipsită

[1] E. Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, trad. Mihaela Czobor-Lupp (n. trad.)

de formă se apleacă cel mai adesea spre ignoranță. Intenția bună e ceva primar, dar nu e suficientă: aceasta e lecția învățată din experimentul curentului romantic.

Pe de altă parte, aparținătorul unei culturi evită dinadins relația brută cu ceea ce este prea accesibil; el vrea ca obiectul să fie oarecum desenat și îmbogățit cu ficțiune, sau, cum s-a exprimat Schopenhauer, el nu vrea obiectul, ci mai degrabă ideea despre obiect. E jenat atunci când acel obiect e scos din contextul sentimentelor potrivite și prezentat într-un fel golit, pentru că simte că se petrece o nouă invazie a acelei lumi pe care cu toate eforturile sale conștiente a căutat s-o respingă. Formele și convențiile sunt scara care duce în sus. De aici tăcerea omului aflat în cultură, atunci când privește spre sfâșierea barbară a unui văl care împodobește și totodată ascunde. El înțelege ce se petrece, dar nu poate transmite nimic, pentru că îi este imposibil să arate sacrilegiul înfăptuit. Strigătele sale de *abeste profani* rămân neauzite de aceia care, în euforia ruperii unor legături, simt că ei sunt cei care lărgesc hotarele puterii sau ale cunoașterii.

Orice grup care se vede pe sine ca emancipat e convins că predecesorii săi se temeau de realitate. Privește la eufemisme și la toate vălurile decenței cu care lucrurile fuseseră acoperite anterior și le vede ca pe niște obstrucționări, pe care el, cu înțelepciunea-i superioară și neabătutul curaj, le va îndepărta. Imaginația și adresarea mai pe ocolite le va identifica de-a dreptul cu obscurantismul; orice intermediar devine un inamic al libertății. Oricine poate vedea toate acestea chiar și într-o perioadă scurtă de timp; iată cum omul de azi privește zâmbind condescendent la interdicțiile anilor 1890 și crede că cei care le-au încălcat au scăpat nepedepsiți!

Acest om al zilelor noastre ar suferi o cruntă decepție dacă ar avea în sufletul său un tipar clar cu care să poată măsura diferențele; însă una din consecințele acestei mascarade, după cum vom vedea, este că omul își pierde puterea de a face distincții. Pentru că, atunci când vălurile sunt date la o parte, în spatele lor nu găsim nicio realitate, sau, cel mult, găsim o realitate a unor locuri atât de comune, încât de bună voie am fi gata să renunțăm la mica noastră bravadă. Cei capabili de reflecție își vor da seama că realitatea care ne însuflețește este de fapt o idee din care fac parte chiar ocolișul, învăluirea, rezerva. Sunt

doar presupunerile noastre diferite asupra naturii unui lucru care îi dau acestuia sensul, şi nu vreo proprietate intrinsecă a sa, care să poată fi înşfăcată cu laba goală a barbarului. Într-un minunat pasaj premonitoriu, Burke prevedea rezultatele unui asemenea pozitivism, atunci când acesta a fost pentru prima dată dezlănţuit de Revoluţia Franceză: „Toate plăcutele iluzii, care au conferit delicateţe puterii şi eleganţă supunerii, care au armonizat diferitele aspecte ale vieţii şi care, printr-o asimilare lină, au încorporat, în politică, sentimentele care înfrumuseţează şi îndulcesc viaţa privată, trebuie spulberate de către acest nou imperiu al luminii şi raţiunii care cuprinde totul. Vălul decenţei trebuie smuls cu brutalitate. Toate ideile adăugate de bogăţia imaginaţiei noastre morale, pe care le adăpostim în sufletul nostru şi pe care intelectul le aprobă, toate aceste idei de care avem nevoie pentru a acoperi defectele bietei noastre naturi neprelucrate şi pentru a-i conferi demnitate în ochii noştri, trebuie date la o parte ca o modă desuetă, ridicolă şi absurdă."[2]

Barbarismul şi filistinismul nu pot vedea cum cunoaşterea realităţii materiale echivalează cu cunoaşterea morţii. Dorinţa de a ne apropia de sursa senzaţiilor fizice – acesta e hăţul care ne trage în jos, punând capăt vieţii ideatice. Nicio educaţie nu este demnă de acest nume dacă eşuează în a clarifica faptul că lumea e mai uşor de înţeles de la o anumită distanţă sau că înţelegerea cea mai elementară cere un anume grad de abstractizare. A insista pe mai puţin înseamnă a ne contopi cu realitatea exterioară sau a capitula în faţa nesfârşitelor inducţii ale empirismului.

Epoca noastră oferă nenumărate exemple ale ravagiilor imediatului, dintre care cea mai clară imagine este neputinţa minţii omului modern de a recunoaşte obscenul. Această neputinţă nu e legată de decăderea puritanismului. Cuvântul e folosit aici în sensul său original, pentru a descrie ceea ce trebuie jucat în afara scenei – *ob-scene* – deoarece este nepotrivit pentru a fi expus publicului. Asemenea acţiuni, trebuie să subliniem, ar putea să nu aibă nicio legătură cu funcţiile animalice brute; ele includ intensă suferinţă şi umilire, pe care grecii, animaţi de înţelepciunea bunului simţ şi de omenie, le interziceau în teatrul lor. Elisabetanii, pe de altă parte, cu aluziile lor robuste la condiţia

[2] Ibid.

animalică a existenței omului, nu erau totuși obsceni. Totul depinde de modul în care e atins acest subiect.

Această eșuare a conceptului obscenității a venit în același timp cu ridicarea instituției gazetăriei, care, străduindu-se mereu să-și lărgească aria în funcție de canonul progresului, face din desacralizare o virtute. În secolul al XIX-lea, lumea a fost în mod vizibil atinsă de această schimbare, care a cauzat neliniște printre oamenii care fuseseră crescuți în tradiția simțirilor cuviincioase. Buna cuviință, asemenea multor altor relicve demodate, a fost abandonată, deoarece stătea în calea a ceva. Fluturându-și mândru nerușinarea, noul jurnalism oferea de acum într-o manieră ceremonioasă niște conținuturi care până atunci fuseseră învăluite într-o tăcere a decenței. E firesc că un apostol atât de înfocat al culturii cum era Matthew Arnold a intuit dușmanul de moarte ascuns aici. După un tur în Statele Unite în 1888, el și-a întărit convingerea că „dacă ar dori cineva cu tot dinadinsul să șteargă și să ucidă într-o națiune disciplina respectului de sine, cultivarea simțămintelor înalte, ar putea obține acest lucru în modul cel mai eficient citind ziarele americane". Oare ăsta să fi fost motivul pentru care, cu două sute de ani mai devreme, un guvernator al Virginiei îi mulțumea lui Dumnezeu, spre scandalizarea generațiilor de mai apoi, că în colonie nu exista niciun singur ziar? Am putea avea vreun alt exemplu de cât de clar e descoperit răul de la prima vedere? Ceea ce am văzut atunci în față a ajuns să crească acum atât de mare, imposibil de măsurat, încât astăzi avem publicații care chiar se specializează în acel gen de obscenitate pe care cei cultivați, spre deosebire de cei viciați, o găsesc respingătoare și pe care înțelepții antichității o interziceau.

În orice caz, i-a fost lăsată lumii științei și raționalismului sarcina de a face bani pe seama lucrurilor intime și obraznice. Revistele ilustrate și ziarele tabloide aduc în fața milioanelor de ochi scene și fapte care agresează orice definiție a umanității. Ce lucru obișnuit e azi să vezi pe prima pagină a unui organ jurnalistic destinat să ajungă într-o sută de mii de cămine chipul desfigurat al unui copil călcat de mașină în stradă sau expresia muribundă a unei femei zdrobite de metrou, adevărate eșafoade de execuție, scene de durere intensă. Acestea sunt obscenități. Înflorirea jurnalismului de senzație pretutindeni stă drept mărturie a pierderii punctelor de reper de către omul modern, a încăpățânării

sale de a se bucura de fructul interzis în numele libertății. Toate rezervele sunt sacrificate pe altarul gâdilării simțurilor. Extremele patimilor și ale suferințelor sunt oferite pe tavă pentru a înviora atmosfera la micul dejun sau a îndepărta plictiseala într-o seară petrecută acasă. Noțiunea de intimitate a fost abandonată pentru că s-a pierdut însăși definiția persoanei. Nu mai există un standard după care să judecăm ce anume aparține doar omului ca individ. În spatele acestei obrăznicii se află renunțarea la simțire în favoarea satisfacției imediatului.

Există argumente insidios fondate pe presupusa necesitate de a revela realitatea, care par să justifice publicarea faptelor cu pricina. Se pretinde că asemenea materiale reprezintă viața așa cum este ea și că ar fi datoria organelor de presă să nu lase oamenii în necunoștință de cauză despre adevărata natură a lumii. Aserțiunea potrivit căreia aceasta ar fi reprezentarea lumii așa cum este ea ne obligă să punem cea mai importantă întrebare dintre toate. Materialul brut al vieții este exact ceea ce omul civilizat ar dori să cizeleze sau să primească într-o manieră umanizată, susținută doar de sentiment. Senzaționalismul colportat de presă este, chipurile, destinat vulgului, care nu se sinchisește prea mult cu înțelegerea, dar este în schimb doritor de fiori. Vom avea ocazia de a observa în multe încrengături că una din marile conspirații împotriva filosofiei și a civilizației, o conspirație enorm ajutată de tehnologie, este exact această substituire a reflecției cu senzaționalul. Mașina nu poate respecta un sentiment și nu a fost un accident faptul că marea paradă de obscenitate nu a întârziat în a însoți tehnologizarea lumii.

În mod inevitabil, decăderea sentimentului este însoțită de o deteriorare a relațiilor umane, atât a celor din familii, cât și a celor prietenești, pentru că pasiunea pentru imediatul senzației se concentrează pe avantajul pe care-l aduce clipa de față. Până la urmă, ceea ce ne leagă de cei foarte bătrâni sau de cei foarte tineri nu e nimic altceva decât sentimentul. Burke și-a dat seama de asta când a spus că cei cărora nu le pasă de strămoși vor simți, în virtutea aceleiași legități, o similară indiferență față de urmași. Decizia omului modern de a trăi în aici și acum se reflectă în neglijarea părinților bătrâni, care odinioară erau ținuți în cinste și autoritate. Era o vreme când generația vârstnică era prețuită, pentru că ea reprezenta trecutul; acum, același motiv ne

îndeamnă să îndepărtăm vârstnicii din preajma noastră. Copiii, la rândul lor, sunt văzuți ca niște poveri. Pe măsură ce omul se scufundă tot mai mult în timpul său și în recompense de natură materială, credința în continuarea rasei umane slăbește și niciun fel de cârpeală sociologică nu mai poate drege căminele pierdute.

Se spune uneori, atunci când vine vorba, că traiul la oraș face imposibilă continuarea relațiilor interumane după vechiul tipar. Desigur că afirmația e fără îndoială adevărată, însă faptul că e folosită ca o scuză indică o gândire perversă. Căci hotărâtoare este intenția omului, iar dacă viziunea noastră asupra lumii ar fi rămas corectă, atunci nici viețuirea înghesuită din orașe nu ar fi devenit un tipar. Transpunerea unei concepții despre viață în termeni lumești cu greu poate fi văzută ca fiind însăși cauza acestei filosofii. Atunci când oamenii ridică la rang de valoare supremă relațiile între ei, nu le trebuie mult timp până să găsească forma materială în care să manifeste aceste relații. Și vorbim aici, ca peste tot, despre ceea ce consideră oamenii că ar fi viața adevărată.

În megalopolisuri, sentimentul de prietenie se pierde. Prietenii, în accepțiunea vulgară a limbajului modern, devin „amici", care pot fi definiți ca fiind acele persoane cu care locul de muncă te silește să te asociezi, sau, chiar mai frivol, acele persoane care-ți vor permite să te folosești de ele în interes propriu. Întâlnirea inteligențelor, afinitatea între personalitățile umane, lucruri pe care toate comunitățile unei culturi le-au considerat ca fiind parte a vieții adevărate, au nevoie de prea mult sentiment într-o lume a mașinilor și a falsului egalitarism. Se naște vaga suspiciune că prietenia, dat fiind că se bazează pe selecție, e nedemocratică. Acest soi de mentalitate va promova cu perfectă naivitate o carte despre cum să-ți faci prieteni sau să influențezi oamenii din jur. Unui om crescut într-o societate conectată spiritual – în ceea ce voi numi comunitatea metafizică – însăși ideea unei campanii de cucerire de prieteni i-ar fi totalmente incomprehensibilă. În mod ideal, prietenii *sunt atrași* de personalitatea potrivită a omului, în timp ce orice efort conștient de a dobândi o prietenie pare mai degrabă un semn de viclenie. Iar arta manipulării personalităților e evident o dovadă de lipsă de respect pentru personalitate. Doar într-o comunitate destrămată, unde spiritul, din lipsă de hrană, ajunge să fie atrofiat, ar putea să înflorească o asemenea

impostură.

Atunci când sentimentele primordiale ale unui popor slăbesc, invariabil se produce un declin al credinței în eroism. Pentru a înțelege semnificația acestui lucru, trebuie să ne dăm seama că un erou nu ar putea niciodată să fie un relativist. Să ne gândim pentru o clipă la soldatul tradițional (nu din soiul acela de automate care compun astăzi armata modernă) ca la un erou. Pentru început, ar părea paradoxal să spunem că, dintre toate categoriile de laici, acesta e cel mai îndepărtat de pragmatism; și totuși, chemarea de care are *el* parte este absolută. Dă-i însă o motivație oneroasă și se va transforma pe dată într-un Falstaff. Munca sa slujește unor cauze care contează ca idealuri, pe care este învățat să le țină mai presus de proprietate și chiar decât viața, așa cum se afirmă mereu în timpul ceremoniilor militare. Adevărul acesta se poate vedea bine în formalismul extrem al acțiunilor militarului, pe care el îl duce cu sine pe câmpul de bătălie. O armată bine instruită care pornește la atac vorbește despre impunerea unei ordini maxime asupra unei dezordini maxime. Așadar, soldatul istoriei este prin excelență cu totul altceva decât acel agent al distrugerii orb și irațional, așa cum îl arată azi unii scriitori contemporani. El e mai degrabă apărătorul acelei *ultima ratio*, ultimul apărător al rațiunii. Orice acțiune care presupune sacrificiul vieții are implicații în transcendent, iar preferința pentru moarte înaintea altor forme de înfrângere, înaintea unui „destin cu mult mai crud decât moartea" este, din perspectivă lumească, cel mai mare exemplu de dedicare. Nu încape îndoială că străvechea solidaritate între preot și soldat – o solidaritate devenită imposibilă astăzi, acum că războiul tehnologic de masă a scos meseria de soldat din sfera semnificațiilor etice – se sprijină pe același fundament.

Dispariția idealului eroic e mereu însoțită de creșterea comercialismului. Există aici o relație de cauză-efect, căci comerciantul e prin natura lucrurilor un relativist; mintea lui e mereu prinsă de valorile fluctuante ale pieței, iar pentru el nu există eșec mai mare decât atunci când se apucă să dogmatizeze și să moralizeze lucrurile. „Afacerile și sentimentele nu se pot amesteca" e un laitmotiv de maximă semnificație, care explică tendințele tuturor societăților organice de a exclude comerciantul din pozițiile de influență și prestigiu; sunt sigur că același motiv explică restricțiile impuse de Platon negustorilor în *Legile* sale. Caracterul empiric

al filosofiei britanice nu se poate să nu fie legat de obiceiurile comerciale ale acestei mari națiuni de negustori.

La baza oricărei manifestări de prietenie față de semeni se află o anumită formă de sentiment, care derivă din orientarea noastră către lume. Odată dispărut acest sentiment, orașele și națiunile rămân abandonate stării de simple comunități empirice, care sunt doar grămezi de oameni ce trăiesc pe aceeași bucată de pământ, fără prietenie sau înțelegere reciprocă și fără capacitatea de a se organiza pentru supraviețuire atunci când încercările o cer. Pe de altă parte, avem comunitatea metafizică, animată de o simțire comună asupra lumii, care face ca toate stările sociale să vină laolaltă nestingherite și să se bucure împreună de puterea care se naște din aspirațiile împărtășite. Facem așadar o pledoarie pentru reîntoarcerea la visul metafizic, ca să ne salvăm pe noi înșine de păcatele sentimentalismului și brutalității. Oare nu absența acestui vis e cea care explică de ce

> În timp de oamenilor buni le lipsesc convingerile,
> Ticăloșii sunt plini de pasiuni intense?[3]

În lipsa acestei mari surse de ordine, pasiunile noastre se transformă în înclinații fără direcție și ne storc de putere, sau în ură care ne consumă sufletele. Pe de o parte avem sentimentalismul, cu emoțiile sale risipite în trivial și absurd; pe de altă parte avem brutalitatea, care e incapabilă să facă distincții în manifestarea violenței ei specifice. Erele rămase celebre pentru cruzimea lor merită mai multă considerație decât acelea renumite, așa cum va fi epoca noastră, pentru brutalitatea lor, căci cruzimea e cel puțin rafinată și face diferența între obiectele și intențiile sale. Brutalitățile teribile ale războiului democratic au demonstrat cât de puțin este capabilă mintea maselor să vadă virtutea ascunsă în alegere și în stăpânirea de sine. Refuzul de a vedea diferența între copil și adult, între sexe, între combatant și necombatant – distincții care se află la baza spiritului cavaleresc – hotărârea de a le topi pe toate într-o masă informă – aceasta e distrugerea societății prin brutalitate. Zgomotul infernal al mașinii e urmat de un cor al violenței; iar acumularea de bogății căreia i se dedică

[3] W.B. Yeats, *A doua venire*, trad. Petru Dimofte (n. trad.)

statele se pierde în fanatism orb şi distrugere. Aceia care şi-au construit vieţile pe lipsa de inteligenţă a sentimentalismului se vor strădui să se salveze folosindu-se de neinteligenta brutalitate.

Singura salvare se găseşte în constrângerea impusă prin idee; dar ideile noastre, dacă e să nu îngroaşe şi mai mult confuzia, trebuie să se afle în armonie cu o anumită viziune. Sarcina noastră seamănă mult cu a găsi legătura dintre credinţă şi raţiune într-o epocă ce nu cunoaşte înţelesul noţiunii de credinţă.

CAPITOLUL 2
DISTINCȚIE ȘI IERARHIE

Căci dacă toate lucrurile ar fi apărut automat în loc să fie produsele unei minți, ele ar fi toate uniforme și indistincte.
—SF. ATANASIE

Realitatea cea mai evidentă care se constată în zilele noastre este obliterarea constantă a acelor distincții care creează țesătura unei societăți. Societatea rațională este oglindirea unui logos, iar aceasta înseamnă că ea dispune de o structură formală care poate fi înțeleasă și acceptată. Conservarea societății este așadar direct legată de recuperarea adevăratei cunoașteri. De dragul succesului restaurării noastre, nu putem sublinia destul că societatea și masele sunt termeni contradictorii și că aceia care caută să facă lucruri în numele maselor sunt distrugătorii din mijlocul nostru. Dacă societatea e ceva ce poate fi înțeles, ea trebuie să aibă o structură; iar dacă are o structură, trebuie să aibă și o ierarhie; împotriva acestui adevăr metafizic, declamațiile iacobinilor se risipesc în zadar.

Poate că cea mai dureroasă experiență a conștiinței moderne este pierderea resimțită a centrului; totuși, acesta e rezultatul inevitabil al secolelor în care s-a insistat ca societatea să-și abandoneze formele. Oricine poate vedea că oamenii astăzi sunt doritori să știe cine e cu adevărat îndreptățit să dețină autoritatea, că sunt în căutarea înfrigurată a surselor de valoare adevărată. Pe scurt, ei doresc să cunoască adevărul, dar li s-a predicat o pervertire care le scade pe zi ce trece șansele de a mai ajunge la acest adevăr. Pervertirea aceasta spune că într-o societate dreaptă nu trebuie să

existe diferențe.

Drumul nostru a ajuns într-un punct în care întrebarea dacă omul dorește să trăiască în societate sau dacă dorește mai degrabă să trăiască într-un soi de relație animalică trebuie pusă cu toată seriozitatea. Pentru că, dacă se va continua cu respingerea oricărui fel de distincție, nu mai există speranță de integrare decât la nivelul instinctului.

După ce omul își dezvoltă visul metafizic și devine capabil de simțiri raționale, va identifica două motive de elevare, cunoașterea și virtutea – dacă nu cumva acestea două sunt una, posibilitate ce nu va fi investigată aici. Omul bun, omul dedicat sentimentelor corecte, a fost cel care a deținut în mod natural autoritatea, în timp ce omul care a deținut cunoaștere a fost necesar pentru îndeplinirea acelor sarcini care necesită sistem și viziune. Cu ajutorul acestor criterii a fost posibilă edificarea unei structuri care oglindește respectul nostru pentru valoare. Proporțional cu contribuția lor la idealul spiritual pe care-l exprimă Creația, oamenii s-au regăsit pe diferitele nivele ale acestei structuri, cu convingerea esențială că, de vreme ce structura aceasta este logosul, posturile lor nu erau arbitrare, ci naturale și drepte. Aceasta e societatea, în care ființa umană are un sentiment al direcției; în sens literal, s-ar putea spune că ea știe unde-i „sus" și unde-i „jos", pentru că știe unde să caute acele lucruri de sorginte mai înaltă. Există pentru om posibilitatea de a trăi în planul spiritului și al inteligenței pentru că unele puncte de referință sunt fixe.

Evident, aceasta nu e o situație socială în care pe fiecare îl cheamă Ion – acel nume aproape anonim, atât de ilustrativ pentru modul în care omul modern gândește despre semenii săi. Atât cât simțirea o îngăduie, vor exista desigur nume reale și chiar nume onorifice. Pentru binele tuturor, desigur, funcțiilor mai înalte le vor fi atașate prerogative, iar aceasta va însemna o ierarhie. Dar ierarhia necesită un postulat general acceptat asupra scopurilor și, din acest motiv, ideologiile aflate în competiție ale vremii noastre produc atâta confuzie.

Istoria dezintegrării noastre sociale a început cu desprinderea relațiilor din jaloanele lor fixe, lucru întâmplat în secolul al XIV-lea, însă străduința de a desființa societatea în întregime nu a devenit programatică decât prin secolul al XIX-lea, când

a apărut ca o culminare a filosofiei naturale predominante. De vreme ce atât cunoașterea, cât și virtutea au nevoie de conceptul transcendenței, ele devin cu adevărat stânjenitoare acelora care sunt dedicați standardelor materiale și am văzut cât de insistent a fost impulsul de a căuta îndrumare la nivelele inferioare. În gândirea socială pătrunde acum o entitate statistică, anume consumatorul, care are puterea de a distruge literalmente acea structură metafizică ce susține ierarhia. Să ne amintim că societatea tradițională era organizată în jurul regelui și al preotului, al soldatului și al poetului, al țăranului și al meșteșugarului. Acum, distincțiile legate de vocații pălesc, iar noile organizații, dacă mai pot fi numite așa, sunt construite în jurul capacităților de consum. La baza acestei alunecări se află teoria romantismului; dacă atașăm mai multă semnificație sentimentului decât gândirii, curând, printr-o simplă extensie, vom atașa mai mult dorinței decât meritului. Chiar instituții de învățătură au cedat în fața standardului utilitarian, iar James B. Conant, fost președinte al Universității Harvard, a declarat într-un discurs că principala contribuție a universităților americane a fost ideea egalității între toate muncile folositoare.

Aceasta e măreața idee a socialismului, care este el însuși odrasla materialistă a capitalismului burghez.

Este extrem de edificator să vezi că socialismul, la originea sa, e o teorie a clasei de mijloc și nu un concept de sorginte proletară. Clasa de mijloc, datorită poziției ei în structura societății, nutrește un atașament special pentru siguranță și automulțumire. Protejată pe fiecare parte de clase sociale care trebuie să absoarbă șocurile, ea tinde să uite de nesiguranța existenței. Clasa de jos, apropiată fiind de realitatea nevoii, dezvoltă o forță bărbătească și e uneori atinsă de noblețe în fața sărăciei sale. Clasa superioară poartă responsabilități și nu poate scăpa de o viață dramatică, pentru că în mâinile ei sunt puse multe poveri. Fulgere de aprobare sau nemulțumire sunt trimise în direcția ei, iar cel care este în vârful ierarhiei, fie că se bazează pe valori adevărate sau nu, știe că în joc este capul său. Între acestea se află clasa de mijloc năucă, ajunsă mare și tare în condițiile noii orientări a omului occidental. Iubitoare de confort, riscând prea puțin, speriată de gândul schimbării, țelul ei e să fondeze o civilizație materialistă care să elimine orice amenințare la adresa automulțumirii

sale. Ea dispune de convenții, și nu de idealuri; e spălată, dar nu curată. Drama de azi a Europei este rezultatul direct al dominației burgheziei și al viziunii ei corupte asupra lumii.

Astfel, în contextul degradării finale a filosofiei baconiene, cunoașterea devine putere în slujba poftei. Statul, încetând să mai exprime calitățile interioare ale omului, se transformă într-o vastă birocrație menită să promoveze activitatea economică. Nu e de mirare că valorile tradiționale, oricât de mult ar fi ele elogiate la ocazii comemorative, sunt silite azi să se fofileze și să-și găsească diferite cârlige de agățat dacă vor să supraviețuiască. Remarca lui Burke cum că statul nu este „un parteneriat în lucrurile proprii doar existenței animalice primare" acum pare la fel de învechită ca și elogiul adus de el cavalerismului.

Susținătorii tradiției etichetează îndeobște forțele care amenință instituțiile noastre ca „activitate subversivă". Descrierea e justă. Apare adesea în limbajul oamenilor simpli o logică pe care, în lipsa pregătirii filosofice, nu știu să o interpreteze; la fel și aici, căci se poate arăta că „activitatea subversivă" are o aplicație exactă. Într-adevăr, cu greu s-ar putea găsi o expresie mai potrivită. Expresia înseamnă pur și simplu o inversiune prin care materia e amplasată deasupra spiritului, sau cantitatea deasupra calității. Așadar, ea descrie perfect ceea ce e pusă de obicei să descrie – adică variatele forme de colectivism care se bazează pe filosofia materialistă. Cel mai modest membru al unui comitet legislativ conservator, căutând sursa amenințărilor la adresa instituțiilor, nu poate să nu observe că acele doctrine care preamăresc interesele materiale în detrimentul celor spirituale, până la ștergerea distincțiilor raționale între oameni, sunt în mod clar incompatibile cu societatea pe care este el ales să o reprezinte. Pentru exprimarea unor asemenea vederi va avea toate șansele să fie catalogat ca ignorant sau egoist, pentru că, în mod normal, nici nu le exprimă foarte bine. Să-i oferim, așadar, un vorbitor cu har. Iată-l pe Shakespeare deliberând asupra acti-vității subversive:

O, când rangul se clatină,
El, care-i scara spre toate naltele chemări,
Atunci acțiunea e bolnavă! Cum vor mai putea comunitățile,
Titlurile în școli și frățiile în orașe,
Negoțul pașnic pe țărmuri împărțite,

Și-al primului născut drept de-a moșteni,
Sau cinstea vârstei, coroane, sceptre, lauri,
Să stea-n picioare altfel decât prin rang?
Dar scoate rangul, dezleagă legătura
Și iată ce prăvălire se arată! Fiecare lucru
Va fi-mpotriva tuturor. Talazurile mărilor, acum sub frâu,
Își ridica-vor piepturile mai presus de țărm
Făcând un terci din toată-a globului țărână
Puterea fi-va doamnă minții imbecile,
Iar fiul crud ucide-și-va tătânele bătrân;
Puterea fi-va-n tronul dreptei; sau mai degrabă, bun și rău
(în încleștarea cărora dreptatea-și află loc)
Uita-vor cum le cheamă, și nici dreptatea nu va ști.
Și toate cuib găsi-vor în putere,
Puterea fi-va voie, voia poftă
Și pofta, lup flămând ce-i lumea asta toată,
Mânată înainte de voie și putere,
Căuta-va gurii largi să-i dea o pradă pe măsură,
Și-n urmă înghiți-se-va pe sine.[1]

Iar Milton, în ciuda aprigului său republicanism, pare să fie de acord că „libertatea nu se potrivește cu ranguri și porunci, ci chiar consistă-n ele"[2]. Legislatorul nostru ar putea găsi susținere și în prima epistolă către Corinteni, în care apostolul Pavel apără „diferitele slujbe". Pavel oferă și argumentul metafizic:

> Acum, dar, Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare așa cum a voit el.
> Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul?[3]

Programul democrației sociale ar dori să desființeze această „scară spre toate planurile din Înalt". Și ar face asta pentru că planurile înalte sunt un concept extrem de deranjant; ar putea necesita efort susținut, negare de sine, nopți albe, toate acestea fiind urâte de clasa burgheză.[4] Pe de altă parte, țelul democrației

[1] Shakespeare, *Troilus și Cressida*, Actul I, Scena 3 (n. trad.)
[2] J. Milton, *Paradisul pierdut*, trad. Adina Begu (n. trad.)
[3] 1 Corinteni 12:18-19 (n. trad.)
[4] Am caracterizat aici materialismul care stă la baza fluxului principal al gândirii

sociale este hrănirea științifică. Dacă vreunul îndrăznește să vizualizeze o perioadă de glorie a social-democraților, va fi silit să-și imagineze un om „cu minte sănătoasă", în mod natural bun, de care se îngrijește un stat paternalist, căutând să se salveze de la moartea prin plictiseală prin cochetarea cu niscaiva artă. E de mirare că social-democrația nu a fost niciodată în stare să-și motiveze programele? De Tocqueville a fost prea isteț ca să nu observe legătura: „Confortul devine un scop atunci când distincția de rang e abolită, iar privilegiile, distruse".

De vreme ce activitatea subversivă înseamnă răpirea rangurilor, e logic pentru conservatori să-i trateze ca dușmani pe toți aceia care doresc să abolească motivele sacre și seculare care justifică distincțiile între oameni. Propunerea adversarilor este totuși imposibil de pus în practică, iar cearta se dovedește a fi de fapt legată de principiile selecției. Istoria a arătat până acum că atunci când reformiștii ajung la putere, ei doar substituie ierarhia existentă cu una birocratică – și asta pentru că nici ei nu doresc colapsul total al societății, ci o vor continuată de pe premisele filosofiei lor despre bunătatea omului.

Lupta se dă pe toate fronturile, iar concepția cea mai insidioasă, folosită ca o unealtă pentru a surpa societatea, este egalitarismul nedefinit. Faptul că acest concept nu funcționează nici măcar în aplicațiile cele mai elementare nu a putut opri răspândirea lui, așa că vom vorbi puțin mai încolo despre inapetența tot mai accentuată a omului modern pentru logică. Un scriitor politic american al secolului al XIX-lea, confruntat cu afirmația că toți oamenii sunt creați liberi și egali[5], a pus întrebarea dacă nu ar fi fost mai corect să se spună că niciun om nu a fost vreodată creat pentru a fi liber și că nu există nicăieri măcar doi oameni egali. O asemenea încăpățânare ar fi azi catalogată drept prostie. Thomas

socialiste, însă ar fi corect să adaug că există concepții diferite. Este, de exemplu, „sărăcia socialistă" a poetului francez Charles Peguy; iar generalul german von Blomberg, într-o conversație cu Hermann Rauschning a putut identifica socialismul cu disciplina prusacă. „Prusianismul a fost dintotdeauna socialism", spunea el, „pentru că prusianismul înseamnă sărăcie și disciplină. Prusianismul înseamnă a fi aspru cu tine însuți și cu alții, dar în primul rând cu tine însuți. Prusianismul înseamnă a fi fericit în muncă și a găsi satisfacție în slujire. Prusianismul înseamnă a trăi și a muri legat în hățuri." (din *Men of Chaos*, copyright 1942, de Hermann Rauschning. Cu bunăvoința lui G.P. Putnam-s Sons)

[5] Referire la textul de deschidere al Proclamației de Independență a SUA din 4 iulie 1776 (n. trad.)

Jefferson, după lungul său apostolat în slujba radicalismului, și-a făcut un țel la bătrânețe din a crea un sistem educațional care să sorteze elevii în funcție de talente și înclinații.

Un asemenea egalitarism e dăunător pentru că se prezintă mereu pe sine ca un mijloc de reparare a nedreptății, pe când în realitate e chiar opusul. Aș menționa aici un fapt evident oricărui observator candid, și anume că „egalitatea" se găsește cel mai adesea în gurile celor preocupați cu mult sârg de promovarea propriei persoane. Aceștia iubesc în taină scara care trimite spre cercurile înalte, dar au descoperit că se pot cățăra cu mai mare ușurință pe fușteii de jos dacă se folosesc în mod abil de cuvântul-cheie. Nu le invidiem neapărat ascensiunea, dar conceptul pe care ei îl trâmbițează este fatal pentru armonia lumii.

Pactul social în cadrul grupurilor mai mari sau mai mici se bazează nu pe această himerică noțiune de egalitate, ci pe fraternitate, un concept care există de mult timp în istorie, pentru că merge mult mai adânc în simțirea omului. Străvechiul sentiment de frăție poartă cu sine obligații care egalitarismului îi sunt prea puțin cunoscute. El pleacă de la respect, protecție, pentru că frăția înseamnă a avea un statut în familie, iar familia este prin natura ei ierarhică. Ea ne învață ce înseamnă să ai răbdare cu frățiorul mai mic și ea formează sentimentul datoriei la fratele cel mare. Ea plasează oamenii într-o rețea de afecte și nu de drepturi – acel *hortus siccus* al vanei glorii moderne.

O dovadă elocventă a aceleiași lipse de respect pentru logică, datorită căreia ne-am băgat în atâtea buclucuri, este și faptul că Revoluția Franceză și-a stabilit coordonatele deopotrivă ca egalitate și fraternitate. Făcând astfel, ne-a prilejuit o degustare anticipată a campaniilor politice actuale, care promit cu nerușinare luna de pe cer.

Egalitatea e un concept care dezorganizează tot ce înseamnă ordine în relațiile interumane. Este o ordine fără plan; presupune o înregimentare fără noimă și fără niciun câștig a tuturor celor care din timpuri imemoriale fuseseră ordonate din firea lucrurilor. Nicio societate nu poate pe drept oferi altceva decât egalitate în fața legii; însă nu poate fi vorba de egalitate a condițiilor când facem referire la vârstă sau sexe; nici măcar între prieteni nu poate exista egalitate. Regula e că fiecare va acționa în acea direcție unde se simte mai puternic; pe când distribuirea de roluri

identice va produce în primul rând confuzie și apoi alienare, după cum avem tot mai des prilejul să constatăm. Pe lângă faptul că e cu adevărat o erezie să amestecăm laolaltă cu mult sârg cele mai naturale împărțiri ale societății, din această dezorganizare izvorăște și o fântână otrăvită a invidiei. Câte frustrări ale lumii moderne nu sunt alimentate de premisa că toți sunt egali, ca mai apoi să se constate că nu e chiar așa și să se vadă că nu mai există de aici întoarcere spre legăturile fraternității!

Oricât de paradoxal ar părea, fraternitatea a existat chiar în cele mai ierarhice organizații; ea există, după cum tocmai am observat, chiar în arhetipul ierarhiei, care este familia. Esența cooperării este afecțiunea sau sentimentul de a fi fost „născuți împreună". Fraternitatea orientează atenția spre ceilalți, pe când egalitatea o orientează către propria persoană; iar pasiunea pentru egalitate este proporțională cu egocentrismul. Cadrul de îndatoriri pe care-l construiește fraternitatea este el însuși sursa unei purtări echilibrate. Acolo unde oamenii simt că societatea înseamnă stabilitate, acolo cei de sus de tot și cei de jos de tot își vor vedea străduințele ca fiind îndreptate spre un scop comun și vor fi în armonie unii cu alții, nu în competiție. A se vedea ca regulă generală că acele părți ale lumii care au vorbit cel mai puțin despre egalitate au dovedit în zonele cele mai solide ale vieții lor sociale cel mai mare grad de fraternitate. Așa a fost cazul Europei feudale, înainte ca oamenii să fi căzut pradă diferitelor forme ale concepției că fiecare om poate fi rege. Nimic nu e mai manifest decât faptul că, pe măsură ce această distanță socială s-a diminuat și toate grupurile s-au deplasat mai aproape de idealul de egalitate, au crescut suspiciunea și ostilitatea. În lumea de azi nu a mai rămas decât foarte puțină încredere și încă și mai puțină loialitate. Oamenii nu știu ce să aștepte unii de la alții. Conducătorii nu conduc și slujitorii nu slujesc.

Este o chestiune de simplă observație că oamenii se adună cel mai ușor atunci când își cunosc poziția. Dacă munca lor și nivelul de autoritate sunt clar definite, ei pot pleca de la premise fixate și se pot manifesta fără a fi stingheriți de prezența celor de deasupra sau a celor de dedesubtul lor. Atunci când acționează însă regula egalității, nimeni nu știe care îi este locul. Pentru că fiecăruia i s-a spus că „e la fel de bun ca oricine altcineva", omul are mereu impresia că nu primește atât cât merită. Shakespeare încheia

minunatul discurs asupra rangurilor cu referire la o „înfrigurată invidie". Și atunci când Mark Twain, în rolul yankeului din Connecticut, s-a apucat să distrugă ierarhia din Camelot[6], a constatat cu furie că iobagii și alții asemenea lor nu erau deloc nemulțumiți cu starea lor. S-a gândit atunci să adopte procedura tipic iacobină a instilării sentimentului de ură față de orice semn de superioritate. Resentimentele, așa cum a spus Richard Hertz, pot furniza dinamita care în cele din urmă va arunca în aer întreaga societate occidentală.

Baza ordinii sociale organice o constituie fraternitatea, care unește părțile diferite ale întregului. Suntem așadar nevoiți să repetăm, cu referire la primul nostru principiu, că revolta împotriva distincției e un aspect al acelei mișcări universale de secole împotriva cunoașterii, ale cărei începuturi se trag din nominalism. Nu este nevoie decât să extrapolăm puțin ca să ne dăm seama că, dacă clasificările din lumea naturală sunt arbitrare, atunci la fel sunt cele din societate. Cu alte cuvinte, după ce cădem de acord că acele generalizări asupra lumii pe care le facem în mod general – și aceasta e o necesitate pe care nimeni nu o poate nega – nu ar exprima de fapt o ordine obiectivă, ci ar fi doar manifestarea unor stări de conveniență, aceeași logică ar trebui aplicată și societății. Odată ce acceptăm acest lucru, nu mai poate fi vorba de niciun tipar inerent; nimic nu mai are justificare ce nu folosește convenienței și nu mai rămâne nicio instanță de apel împotriva subversiunii operate de pragmatism. Așadar, repudierea cunoașterii a *ceea ce este* distruge baza din care ar putea izvorî renașterea. Nu ține de domeniul fantasticului, ci mai degrabă de un acut realism să constatăm că rezultatul ultim al acestui proces va fi însuși sfârșitul civilizației.

Se consideră în general că ștergerea tuturor distincțiilor va instaura stăpânirea democrației pure. Însă inabilitatea democrației pure de a reprezenta ceva inteligibil o transformă în cele din urmă într-o simplă păcăleală verbală. Dacă promite egalitate în fața legii, înseamnă că de fapt nu face nimic mai mult decât au făcut imperiile și monarhiile, așa că nu se poate folosi de acest argument pentru a-și susține superioritatea. Dacă promite egalitate

[6] Referire la romanul satiric *Un yankeu la curtea regelui Arthur* de Mark Twain (n. trad.)

de condiție, atunci promisiunea e de fapt o injustiție, pentru că aceeași lege pentru bou și leu deopotrivă înseamnă tiranie. Presiunile instinctului consumerist ne îndeamnă să promitem lucrul de pe urmă. Atunci când au văzut că egalitatea în fața legii nu are niciun efect asupra inegalităților de abilități și realizări, umanitariștii au tras concluzia că s-ar lăsa păcăliți dacă ar fi să ceară doar o parte din ceea ce li se cuvenea de drept. Pretenția la egalitate politică a fost atunci suplimentată de pretenția la democrație economică, cu intenția de a materializa idealurile egalitariștilor. Numai despotismul ar putea impune un lucru atât de nerealist, iar asta explică de ce guvernele moderne dedicate acestui program au devenit, sub o formă sau alta, despotice.

Mai sunt și alte aspecte ale dilemei egalitarismului radical. O apărare ades folosită de cei mai sofisticați este că egalitatea democratică permite fiecăruia să-și dezvolte potențialul. Argumentul acesta aparent plauzibil are nevoie de răspunsuri la întrebările serioase asupra naturii lucrurilor. Se sugerează aici că omul ar fi ca o sămânță, conținând în sine un proiect imanent al germinării, așa că, pentru a înflori, are nevoie de acea libertate care înseamnă „eliberare din". Dacă la atât se rezumă toată povestea, asta poate doar să însemne că determinarea noastră e de sorginte naturalistă și creșterea noastră reprezintă doar desfășurarea unui plan stabilit pur și simplu de natură. Firește, mai trebuie adăugat aici că această concepție e consistentă cu orientarea dată de jos și presupune că destinul omului ar fi natural, ca al unei plante. Această gândire face imposibil orice act de disciplinare, care, în aceste condiții, ar fi o forță ce ar constrânge ceea ce a prevăzut natura. Însă toată teleologia respinge ideea de „eliberare din" în favoarea „libertății de a". Ideea că oamenii sunt un câmp cu flori sălbatice, de la natură buni așa cum cresc ei, e fatalitatea introdusă de romantism.

O altă noțiune înrudită cu cea de sus este că democrația înseamnă oportunități de avansare, sau, în limbajul de azi, „o șansă la succes". Evident că și această pretenție asumă existența unei ierarhii. Soiul de avansare contemplat de acești apologeți e exact acela care ar necesita o condiție de înaltă organizare socială, cu recompense, grade și tot ce vine la pachet cu sincera recunoaștere a superiorității. Dacă democrația înseamnă pentru om șansa de a se ridica, ea echivalează cu șansa de a se

ridica deasupra celor mai puțin norocoși, de a cuceri un punct care se definește prin referință la sus și jos. Cheia dilemei este că acești oameni își doresc democrația nu ca pe un scop, ci ca pe un mijloc. Confruntați cu realitățile descrise, democrații recunosc că democrația lor e doar o corecție a aristocrației deformate; ei doresc ordine, dar acea ordine în care cei mai buni, cei dăruiți și cei harnici să fie în frunte. Trebuie să existe un gard, însă balustrada care îl mărginește nu e cea corectă.

În ciuda acestei pretenții că democrația ar fi mai eficientă în a înțelege valoarea inerentă a omului, orice vizitator al unei societăți democratice a fost izbit de presiunile ei geloase spre conformitate. Un asemenea spirit e o excrescență a competiției și suspiciunii. Democrații intuiesc foarte bine că, dacă vor da voie oamenilor să se diferențieze în funcție de abilități și preferințe, curând această structură se va impune în fața majorității. De aici, adularea omului comun, seducția politică a omului de rând și profunda neîncredere în intelectuali, care, prin capacitatea lor de a înțelege principiile, dobândesc perspective superioare. Societatea aceasta ar putea chiar să se închine moravurilor mai ușoare; căci acesta e „tipul cumsecade", care nu se împiedică de muchiile ascuțite și inconfortabile ale idealistului.

Pare foarte clar că democrații ignoră o contradicție. Dacă ar avea îndrăzneala să gândească logic, ar face precum predecesorii lor din Grecia antică și și-ar alege conducătorii prin tragere la sorți. Orice alegere este, în cele din urmă, o procedură extrem de nedemocratică; însăși noțiunea de alegere presupune discriminare. Cum este posibil să alegi pe cel mai bun dacă nu există noțiunea de „cel mai bun"? Dacă o societate dorește să fie versiunea ei *naturală*, adică dacă dorește să înflorească sălbatic, neșlefuită de nimic mai presus decât ea însăși, ar trebui să facă o alegere perfect aleatorie a administratorilor ei. Să lăsăm tinerețea și senectutea, înțelepciunea și prostia, curajul și lașitatea, autocontrolul și deșănțarea să șadă împreună pe aceeași bancă. Acest lucru ar fi cu adevărat reprezentativ; ar presupune o secțiune transversală prin materialul societății și, fără îndoială, în acest fel s-ar putea naște acea societate „plină de o minunată varietate și dezordine" pe care Platon o numea democrație.

E nevoie totuși de un adagiu la practica vechilor greci. Existau anumiți oficiali de rangul cel mai înalt pe care ei îi considerau

potriviți a fi aleși. Aceștia erau, după cum se poate ghici, *strategoi*, comandanții militari. Se considera că, de vreme ce un general trebuia să dea dovadă de abilități, ar fi mai bine să se țină cont de diferențe și să se admită că, în vremuri de criză, cea care trebuia să dețină autoritatea era cunoașterea.

Conducerea democratică așadar se transformă întotdeauna într-o anomalie. S-a susținut că, indiferent de aberațiile comise de un stat democratic, în perioade de criză precum războiul civil sau amenințarea unei invazii, oamenii vor alege instinctiv un lider de un nivel superior mediei, care să-i scoată din dificultate. Chiar dacă acest lucru s-ar putea dovedi istoric, lucru îndoielnic, ar dăuna fundamentului teoretic al democrației. Căci el afirmă că în vremuri de criză, oamenii, fie instinctiv sau în alt fel, se îndreaptă spre un grup elitist care pare să știe ce trebuie făcut; atunci când oamenii își dau seama că numai conducerea fermă îi poate salva, ei acceptă și nu-și mai fac probleme despre cine se ridică împotriva dictaturii. Când devine imperativ un plan mai elaborat, ei deleagă autoritatea până la punctul în care se extinde dincolo de controlul lor.[7] În perioadele intermediare, oamenii sunt înclinați să se complacă în confortul relaxării și al dezordinii, care este ea însăși o provocare la adresa idealurilor. Desigur, chestiunea aceasta nu se poate separa de aceea a sfârșitului statului, care urmează după sfârșitul ființei individuale.

Scrierile Părinților Fondatori ai Uniunii Americane indică faptul că acești arhitecți politici au abordat democrația cu un spirit de rezervă. În ciuda faptului că erau revoluționari prin prisma circumstanțelor istorice, ei dispuneau de suficiente cunoștințe filosofice pentru a recunoaște aceste dileme. Autorii federaliști erau îndeosebi conștienți de faptul că simpla conducere prin puterea majorității nu era suficientă, deoarece ea întreprinde totul fără vreo referință, este exprimarea unor sentimente de moment și despre moment, nerestrânsă nici de ideea abstractă, nici de vreun precedent. În consecință, au muncit îndelung și cu înțelepciune considerabilă pentru a perfecționa un instrument care să

[7] Norman Thomas a formulat acest lucru ca pe o dilemă, întrebând dacă Roosevelt a avut justificare atunci când a târât poporul american în Cel de-al Doilea Război Mondial împotriva voinței și cunoștinței sale. Dacă da, atunci liderul e o entitate separată de mase și nu un simplu executant al dorințelor acestora și astfel avem din nou de-a face cu dicotomia conducător-condus.

trans-cendă chiar organismul legiuitor. Aceasta a fost Constituția, care în sistemul politic american este echivalentă cu adevărul politic. Nu e un adevăr de neschimbat, dar autorii ei au plasat obstacole speciale în calea schimbării ei. Se spera că depășirea acestora va fi atât de laborioasă și înceată, încât să fie timp destul pentru a se expune erorile și a fi recunoscut adevărul. În acest fel, ei s-au străduit să protejeze populația împotriva unei republici care ar fi putut să-i devină dușman. Străduința lor marchează o opoziție față de teoria romantică asupra naturii umane, ceea ce explică de ce Constituția a reprezentat o asemenea pacoste pentru iacobini. Ei o privesc ca pe un soi de proprietate eternă, iar pe timpul administrației președintelui Franklin Roosevelt, cei care o interpretau erau numiți în batjocură, cu o expresie relevantă pentru caracterul modern, „cei nouă boșorogi".

Edmund Burke a fost silit să se confrunte cu aceeași problemă atunci când Revoluția Franceză l-a făcut să examineze fundamentele libertăților constituționale britanice. În absența unei constituții scrise, el a avut dificila sarcină de a stabili principiul că englezii sunt legați de o limitare transcendentă. Lungile pasaje asupra succesiunii la tron din volumul *Reflecții* au fost, cred eu, înțelese greșit; căci Burke nu vrea să spună, așa cum spunea Thomas Paine, că un singur Parlament britanic s-ar fi erijat într-un fel de Adam politic, de ale cărui hotărâri să fie legate toate generațiile succesive. El susține mai degrabă că acest act a fost un precedent în conformitate cu alte precedente, al căror corolar este ceea ce-i unește pe englezi. Dacă este să ne lăsăm conduși de experiențele trecute, există o imagine perfect reală în care precedentul nu mai este de invocat. Iar precedentul a însemnat pentru Burke principiul continuității și referinței. Moștenirea „libertății raționale" a constituit așadar apărarea Marii Britanii împotriva subversiunii.

S-a spus de nenumărate ori în această țară că democrația nu poate exista fără educație. Adevărul camuflat în această observație este că oamenii vor putea fi ajutați să vadă ierarhia valorilor numai prin intermediul educației. Acesta e doar un alt fel de a spune ce s-a afirmat mai devreme, că democrația de fapt nu poate exista fără aristocrație. Iar această aristocrație este o conducere care, dacă va fi să reziste, va trebui să fie în mod constant recrutată din rândurile democrației; în consecință, e la fel de adevărat

că nici aristocrația nu poate exista fără democrație. Dar domeniul în care am eșuat să ne opunem este coruperea sistemului de recrutare de către dogma egalitaristă și seducțiile materialismului. Oamenii sunt în general cu toții de acord că educația ar trebui să servească nevoilor oamenilor. Însă totul depinde de felul în care se interpretează aceste nevoi; dacă nevoia primară a omului este să-și desăvârșească dimensiunea spirituală și să se pregătească pentru nemurire, atunci educarea minților și a patimilor va căpăta prioritate înaintea tuturor celorlalte. Amploarea materialismului însă a îndepărtat tot mai mult această perspectivă și a făcut-o chiar de neînțeles pentru majoritatea oamenilor. Cei care continuă să afirme că educația trebuie să pregătească individul pentru a trăi bine în această lume au obținut o victorie totală. Acum, dacă ar fi posibil să se ajungă la o concepție suficient de filosofică a succesului, încă ar mai rămâne destul loc pentru țeluri idealiste. S-au făcut încercări în acest sens, definindu-se în limbaj filosofic ce înseamnă un om cu adevărat liber. Totuși, concepția predominantă este că educația trebuie să echipeze omul ca să poată acumula suficientă bunăstare pentru a trăi la nivelul burgheziei. Acest soi de educație nu dezvoltă virtuți aristocratice, nu încurajează la reflecție și nici nu inspiră reverența în fața binelui.

Cu alte cuvinte, exact din cauză că ne-am pierdut înțelegerea asupra naturii cunoașterii, ne-am pierdut mijloacele prin care să ne educăm în vederea salvării ordinii. Americanilor desigur că nu li se poate reproșa că nu au investit destul în speranța că educația le va oferi o răscumpărare. Au construit nenumărate școli și le-au dotat cu echipamente din belșug, numai pentru a le vedea transformându-se în centre sociale și instituții de optimizare a personalității sub presiunea scării de valori majoritar acceptate, în care dascălii, trăind în teama de opinia publică, nu îndrăznesc să impună disciplina școlară. Au construit facultăți la fel de numeroase, pentru a le vedea și pe ele transformate în locuri de joacă pentru copiii mari sau centre de învățat meserii. În fine, au văzut pragmatiști îndârjiți împotriva ideii de ierarhie, transformând clasele în forumuri democratice, unde profesorul e doar un moderator și nimeni nu îndrăznește să-i ofenseze pe ceilalți vorbind cu pretenții de înțelegere superioară.

Formula educației populare a eșuat în democrație pentru

că democrația s-a răsculat la gândul sacrificiului, sacrificiu de timp și bunuri materiale fără de care nu se poate învăța disciplina intelectului. Psihologia copilului răsfățat, despre care am să vorbesc mai încolo, a căutat să-și deschidă o cale regală spre învățătură. În felul acesta, dacă până și instituțiile de învățământ servesc cu precădere țelurilor existenței animalice grosiere, ultimul recurs la ordine e distrus de invazia poftei.

Orice încercare de a găsi o cale de ieșire din aceste dileme arată spre o singură necesitate; trebuie găsită o anumită sursă de autoritate. Singura sursă de autoritate a cărei titulatură nu poate fi desființată în nicio epocă este cunoașterea. Dar superioritatea în cunoaștere presupune prerogative, care implică, desigur, distincție și ierarhizare. Am mai văzut că posibilitatea libertății și speranța în perfecționarea personală se bazează chiar pe acestea, căci libertatea trebuie să acționeze întotdeauna în numele rațiunii corecte, care e ea însăși o concepție a unui tipar al lucrurilor. Conservatorii zilelor noastre dispun de un argument de care doar lipsa lor de imaginație îi oprește să facă uz, și anume adevărul că egalitariștii sunt dușmanii libertății. Acolo unde există principiul simplei accesibilități de masă, fiecare stă în calea fiecăruia și o anumită libertate riscantă a fost schimbată pe prostie.

Omul de rând al vremii noastre dispune de o metafizică în forma unei concepții cunoscute ca „progres". Este, desigur, spre meritul său că nu dorește să devină un sentimental în aspirațiile sale; el dorește măsura unor acțiuni îndreptate spre un scop. Vrea să simtă că în lume circulă un scop progresiv. Și nimic nu e mai comun decât să-l vezi discriminând oamenii în funcție de metafizica sa, numindu-i pe cei mai puțin norocoși ca fiind „neprogresiști". Dar, de vreme ce metafizica lui se oprește la mărimi și numere, de vreme ce își pierde scopul, nu mai este o sursă de distingere a valorii. E doar un sistem de comparații cantitative. Efectul său așadar a fost de a cauza prăbușirea ierarhiilor tradiționale și a produce omul economic, al cărui destin e compus din acțiune.

Simpla noțiune de progres dus la infinit e distructivă. Dacă țelul se va retrage mereu, un alt punct nu e mai aproape de el decât ultimul. Tot ce putem face este să comparăm mereu pe ieri cu azi și cu mâine într-un mod lipsit de sens. Aristotel discuta despre cum conceptul de infinit face ideea binelui imposibilă. Dacă o

serie e ordonată ierarhic, ea e condiționată de sus în jos, așadar nu poate fi infinită. Dacă e infinită, nu poate fi condiționată de sus în jos și nu există mai sus și mai jos.

O asemenea abordare a naturii lucrurilor e imperativă, pentru că toată concepția noastră asupra realității metafizice va guverna în cele din urmă concepția noastră despre orice altceva și, dacă simțim că creația nu are un scop, e imposibil să mai găsim temeiul vreunui scop în viața noastră. Într-adevăr, aserțiunea scopului într-o lume pe care o considerăm lipsită de scop ar fi doar o formă de sentimentalism.

CAPITOLUL 3
FRAGMENTARE ȘI OBSESIE

Toate ideile sunt în Dumnezeu și, în măsura în care-și au referința în Dumnezeu, sunt adevărate și potrivite: așadar, niciuna nu e nepotrivită sau confuză decât atunci când referința ei este mintea singură a vreunui om.
—SPINOZA

Orice om care dorește restaurarea valorilor se lovește mai devreme sau mai târziu de obiecția că nu ne putem întoarce înapoi sau, cum vine expresia, „nu putem da ceasul înapoi". Presupunând așadar că suntem doar prizonieri ai momentului, obiecția revelează fără tăgadă poziția filosofică a omului modern. Acela însă care crede în adevăr, pe de altă parte, nu poate să nu afirme că lucrurile de înaltă valoare nu pot fi afectate de curgerea timpului; altfel, chiar conceptul de adevăr ar deveni imposibil. Atunci când declarăm că am vrea să vedem recuperate idealurile și valorile pierdute, ne uităm spre un tărâm ontologic care nu are vârstă. Numai relativismul cel mai feroce va insista că timpul care trece face idealurile vechi tot mai de neatins, silindu-ne astfel să acceptăm altele noi. Așadar, aceia care spun că putem avea parte de integrarea pe care o dorim, precum și aceia care spun că nu, se diferențiază prin concepția lor despre realitatea supremă, ultimii fiind cei care postulează primatul timpului și materiei. Și aceasta e forma de diviziune care ne împiedică să fim uniți într-o singură lume.

Întoarcerea pe care o propun idealiștii nu e o călătorie înapoi în timp, ci mai degrabă o întoarcere spre un centru care trebuie reprezentat metafizic sau teologic. Ei caută ceea ce rămâne, și nu

cele multe care se schimbă și trec, iar aceasta poate fi descrisă numai ca o căutare a adevărului. Ei sunt părtași vechii afirmații că există un miez al lucrurilor și tot ei subliniază că fiecare latură a dezintegrării moderne e de fapt o fugă de la acest centru către periferie. Ideea aceasta se mai poate exprima și ca o mișcare de la unitate spre individualism. Cu cât omul se apropie mai mult de margine, cu atât va deveni mai pierdut în detalii, iar cu cât va fi mai preocupat de detalii, cu atât mai puțin le va și înțelege. O recuperare a unor puncte de vedere asociate cu trecutul ar însemna o recuperare a unui astfel de sens, iar acest lucru e posibil de înfăptuit în orice moment, cu excepția situației în care ne recunoaștem incapabili să rezistăm angrenării în marșul determinismului. Pe scurt, omul nu trebuie să se afle pe o poziție a particularului dacă vrea să înțeleagă imuabilul. Să nu uităm că însăși noțiunea de adevăruri eterne le repugnă gânditorilor contemporani.

Va fi de folos să analizăm aici această goană către periferie, sau altfel spus, impulsul centrifug al culturii noastre. În Evul Mediu, când s-a ajuns la o percepție mai clară a realității, cel care deținea cheia învățăturilor înalte era doctorul în filosofie. El se afla în centrul lucrurilor pentru că stăpânea mecanismul principiilor. La un nivel mult inferior se aflau aceia care dobândiseră doar fapte și abilități. Abandonarea metafizicii și teologiei a fost aceea care a început să submineze poziția doctorului filosof, o poziție în mod remarcabil aidoma celei prevăzute de Platon pentru filosoful-rege, căci în sarcina lui cădea puterea de a opera sinteza generală a lucrurilor. Aserțiunea că filosofia era regina științelor însemna pentru autor mai mult decât o simplă figură de stil. Cunoașterea adevărurilor supreme îi dădea acestui filosof dreptul de a decide asupra chestiunilor de importanță supremă. Din acest motiv, de exemplu, facultatea de teologie de la Sorbona putea fi interpelată chiar și în materie de operațiuni financiare, lucru care, în epoca noastră a fragmentării, e considerat a fi de resortul exclusiv al bancherilor. În decursul evoluției de care ne-am ocupat, doctorul filosof a fost detronat din locul lui; a trebuit găsit un substitut, pentru că sinteza are nevoie de reconcilierea tuturor intereselor.

În vederea acestei sarcini, modernismul încă în față a ales gentilomul. E o oarecare logică în această alegere, pentru că gentilomul e versiunea secularizată a aceleiași poziții. De conducători

are nevoie orice grup; și, după ce s-a renunțat la sancțiunea religiei, evul s-a întors spre omul produs de un sistem de pregătire care imita cu aproximație religia în amploare și profunzime. În consecință, din acel moment a început să fie manifestat un interes crescut pentru științele umaniste și pentru arte, aplicat programului de formare al tânărului conducător pe tipar aristotelic. Montaigne, Rabelais, Castiglione, Sir Thomas More, Thomas Elyot și mulți alții au oferit programe de pregătire suficient de ample, care să cuprindă toate interesele societății. Idealul miltonian al omului educat, gata să exercite „toate sarcinile, publice și private, pe timp de pace sau război" întruchipa același principiu.

Cel mai important lucru cu privire la figura gentilomului era faptul că acesta era văzut ca un idealist, cu toate că idealismului său îi lipsea fundamentul cel mai profund. El era crescut într-un cod al autocontrolului, care îl învăța cum să reziste tentațiilor de ordin pragmatic. În mod sigur, era un om al simțirii, care refuza să privească lucrurile din perspectiva materialismului și a afirmării de sine. Acestea se pot vedea chiar în convenția care lega gentilomul de cuvântul dat și de ritualul pe care îl urma față de dușmanul învins sau față de cel mai slab. Adoptarea regulilor de curtoazie îl ferea de egocentrism. Era însă deficient într-un singur aspect: pierduse din vedere originea spirituală a autodisciplinei. Această pierdere avea, desigur, grave consecințe, totuși nu se poate nega faptul că gentilomul putea cel puțin în parte suplini rolul filosofului. El va servi ca model într-o societate umanist secularizată, la fel cum celălalt servise drept model unei societăți religioase.

Atât timp cât lumea occidentală a menținut clasa socială a gentilomilor, fie în virtutea unui principiu de moștenire, fie prin recrutare făcută din generație în generație, ea a păstrat o anumită măsură de protecție. Se regăsea aici un grup social care nu era în întregime absorbit sau obsedat și care cultiva o oarecare viziune generală asupra relației între lucruri. Cu toate că dificultatea de a-și defini fundamentul autorității răpea vlaga acestei clase – e vorba de problema despre cum orice ins, ca om în sine, poate fi considerat mai potrivit decât oricare altul –, totuși, prezența sa insufla echilibru, iar oamenii găseau alinare în gândul că politica era făcută de oameni cu „vederi largi", căci acesta e lucrul cu care se laudă educația liberală. Gentilomii nu se ridicau întotdeauna

la idealul dorit, însă chiar existența unui ideal era chestiunea de supremă importanță.

Într-o formă mai atenuată, idealul supraviețuiește și azi, cu toate că forțele modernismului conspiră mereu în a-l distruge. În țările Europei, una după alta, gentilomul a fost scos din scenă de politicieni și întreprinzători, pe măsură ce materialismul a ajuns tot mai mult să răsplătească acea viclenie care e incompatibilă cu orice soi de idealism. În Statele Unite, spiritul noii Europe a ajuns la conflict cu cel vechi în 1861. Sudul Americii nu fusese doar cel care dorise să mai cultive idealul, ci îi dăduse o infuzie proaspătă de forță, în parte prin organizarea sa socială, dar cel mai mult prin insistența asupra educației în retorică și drept. Tradiția învățământului din Sud era tradiția ciceroniană a unei înțelepciuni pline de elocvență, iar această circumstanță explică motivul pentru care marile figuri politice care au creat America, de la Jefferson la Lincoln și Wilson, proveneau din acele zone. Însă Războiul Civil a învins umanismul ciceronian, așa că Sudul s-a îndreptat spre comerț și tehnologie în ce privește viața economică și spre dialectica Noii Anglii și a Germaniei cu privire la educație. Gentilomul a rămas să străbată scena ca un sărăntoc excentric, protejat de un anume sentimentalism, însă de-acum deja neînțeles de societate. Europa, după agonia Primului Război Mondial, s-a întors spre tipul total opus de lider, adică spre gangsteri, care, cu toate că adesea dovedesc foarte bune calități antreprenoriale, sunt lipsiți de onoare și de inhibiții[1]. Asemenea lideri în Europa ne-au oferit o avanpremieră a ceea ce urma să se întâmple ca urmare a colapsului valorilor și dominației specializării.

De departe, cea mai semnificativă etapă a teoriei gentilomului este neîncrederea ei în specializare. E o convingere străveche, originară din antichitatea clasică, potrivit căreia specializarea de orice fel a cetățeanului liber e de fapt antiliberală. Un om dispus să se îngroape în detaliile unei ocupații era considerat pierdut pentru orice preocupări mai largi, care trebuiau să ocupe mintea unui conducător. Atitudinea aceasta e bine exprimată în celebra dojană adresată de regele Filip fiului său Alexandru, care învățase prea bine meșteșugul cântatului la fluier: „Nu ți-e rușine, fiule,

[1] George Santayana, intervievat la Roma după ce fusese capturat de trupele americane, declara că Mussolini făcuse la fel de multe pentru oraș cât făcuseră cei doi Napoleoni pentru Paris, dar că „în mod sigur nu era un gentleman"

să cânți atât de bine?" Replica aceasta e surprinsă în *Metafizica* lui Aristotel și e explicată de Plutarh, cu observația că „acela care se osteneşte cu ocupații mărunte, în chiar străduințele lui cu lucruri de prea puțin folos dă dovadă împotriva sa însuși de cât de neglijent și indiferent este cu privire la ceea ce e cu adevărat de folos". Aceeași atitudine se întâlnește la cărturarii secolelor șaptesprezece și optsprezece. Ei doreau să fie cunoscuți în primul rând ca gentilomi, și doar pe alocuri ca scriitori. În fine, mai este o istorie a unui bărbier care l-a felicitat pe Napoleon pentru că nu avea cunoștința cărturarilor cu privire la felul de a pronunța numele de Alexandria. Dar a privi toate acestea ca ilustrații ale prețiozității ar însemna a pierde din vedere esența problemei; acestea sunt expresii ale disprețului față de degradarea provocată de specializare și gândirea măruntă a obsedatului de detalii. Specializarea dezvoltă doar o parte dintr-un om; iar un om dezvoltat doar parțial e un om deformat; iar omul deformat e ultima persoană care ar fi potrivită să conducă; iată aici logica imbatabilă a lucrurilor.

Știința nu este, așadar, o ocupație care ar califica un lider, pentru că ea, făcându-și un ideal din specializare, cere o cercetare extrem de minuțioasă a lumii fizice. Să ne amintim de imaginea savantului lui Nietzsche, care-și dedică viața întreagă studierii structurii creierului la lipitori. E nevoie oare să mai insistăm asupra faptului că, dacă asemenea întreprinderi sunt cultivate pe post de cunoaștere, în cazul acestor spirite, abordarea de tip sintetic e mai degrabă imposibilă?

Poziționarea filosofului și a moștenitorului său secular, gentilomul, era corectă. Pentru aceștia, cea mai înaltă accepțiune a cunoașterii o constituia studiul relației omului cu Dumnezeu, respectiv al relației omului cu omul. Ei nu așteptau să ajungă la cunoștința dorită prin îndepărtarea de centru, adică prin adâncirea tot mai profundă în tainele lumii fizice. Asta ar echivala cu escapismul și defetismul. Când Socrate declara în *Phaidros* că învățătura lui nu venea de la copacii din natură, ci de la oamenii cetății, el expunea eroarea fundamentală a scientismului.

În acest punct, căutătorul de cunoaștere încetează să mai fie docent în filosofie, de vreme ce nu mai e capabil de filosofare. S-a făcut pe sine o figură esențialmente ridicolă, lucru care de altfel ar fi putut trece neobservat, dacă publicul, trecând prin același

proces de pierdere a fundamentelor, nu ar fi găsit o altă rațiune pentru a-l venera. Cunoașterea *însemna* putere. Chiar caracterul noilor cercetări le făcea adecvate unor scopuri ad-hoc. Curând, a ajuns o banalitate faptul că înțeleptul contribuie la civilizație crescându-și stăpânirea asupra naturii. E ca și când filosoful lui Platon ar fi părăsit orașul ca să admire copacii, părăsind apoi îndeletnicirea filosofiei pentru dendrologie. Faptele periferice, ar zice ei, sunt întrucâtva mai sigure.

Cunoscătorul modern poate fi comparat cu un bețiv, care, pierzându-și echilibrul, ar încerca să se țină în picioare agățându-se cu tenacitate de anumite detalii și permițându-și astfel să etaleze o pozitivitate și arbitrariate familiare. Atunci când lumea în jur se prăbușește, el se va agăța de ceva ce poate obține cu percepții minime. Așadar, savantul care a pierdut controlul asupra realității organice se agață mai tare de faptele descoperirii lui, în speranța că salvarea se află în ce poate fi verificat în mod obiectiv.

Din aceasta se naște cel mai important simptom al condiției noastre, avalanșa uimitoare de informații factuale. E eminamente imposibil pentru oricine să se descurce fără anumite cunoștințe pe care simte că se poate baza. După ce i s-a spus de către relativiști că nu are cum să dețină adevărul, el acum știe că deține „fapte". Se poate vedea că și în vorbirea de toate zilele, cuvântul „fapt" a luat locul lui „adevăr"; „acest lucru e un fapt" e acum formula folosită pentru orice afirmație categorică. Acolo unde faptele devin criterii, cunoașterea devine de neatins. Iar publicul e învățat în mod sistematic să practice confuzia între particularități factuale și înțelepciune. La radio, în reviste și ziare apar nenumărate jocuri și ghicitori destinate să verifice câte fapte exacte pot fi memorate. Acumularea de detalii disparate devine un scop în sine, ținând loc adevăratului ideal al educației. Atât de perfid e acest program încât un ziar de mare circulație își invită cititorii să-și testeze „simțul cabalin" răspunzând unei serii de întrebări factuale pe care o propune cu privire la acest subiect. Aceeași atenție exacerbată pentru detalii periferice a invadat școlile încă de multă vreme, la nivelele cele mai înalte, trebuie s-o recunoaștem, acolo unde a dat peste cap studiul literaturii și aproape că a distrus studiul istoriei. Supoziția că faptele vorbesc de la sine e o altă abdicare de la acțiunea intelectului. Precum artiștii impresioniști, obiectiviștii se prosternează în fața realității

exterioare, plecând de la premisa că tocmai activitatea de organizare a minții este cea care induce în eroare.

Platon ne amintește că în oricare punct al unei investigații ne-am afla, este important să știm dacă ne deplasăm către principiile primare sau, dimpotrivă, ne îndepărtăm de ele. Înțelesul mișcării pe care o delimităm aici este că dezavuarea inițială a specializării a fost în cele din urmă înlocuită cu opusul ei, dezavuarea generalității. Nu doar că omul a devenit un specializat practicant; mai mult, i se inculcă ideea că faptele specifice reprezintă cea mai înaltă formă de cunoaștere. Logica matematică, cu încercarea ei de a se sustrage clasificării universale, e un excelent exemplu al acestei tendințe. Extrema nominalismului apare atunci când oamenii se tem, așa cum o fac mulți astăzi, să întreprindă chiar și acele asocieri generale care sunt necesare activităților comune. Dezvoltăm o fobie față de simpla afirmare a unor adevăruri. Sesizând că până și propozițiile enunțiative sunt forme de argumentație și că acea argumentație implică existența adevărului, ne ascundem, agățându-ne de statutul pe care-l conferim *particularilor*, căci aceștia par inofensivi. Orice ieșire dincolo de ei, care ne-ar putea apropia de centru, ar putea însemna niște poveri greu de purtat.

De vreme ce liberalismul a devenit un fel de linie oficială de partid, ni s-a interzis să spunem ceva despre rase, religii sau grupuri etnice, pentru că, la urma urmei, nu există nici o afirmație categorică fără implicarea unei valorizări, iar valorizările inițiază diviziunile între oameni. Nu avem voie să definim, să subsumăm sau să judecăm; ni se impune mai degrabă să stăm așezați la periferii și să arătăm „sensibilitate față de expresiile culturale ale tuturor țărilor și popoarelor". Acesta este un proces de emasculare.

De la bun început ar trebui să fie clar că omul modern suferă de o severă fragmentare a imaginii lui despre lume. Această fragmentare duce direct la o obsesie a părților izolate.

Obsesia, conform canoanelor psihologiei, se petrece atunci când o idee nevinovată se substituie uneia dureroase. Victima pur și simplu evită să se confrunte cu lucrul care doare. Am văzut că pentru egocentrist, cea mai dureroasă mărturisire pe care ar putea-o face este să admită existența unui centru al responsabilității. El a scăpat de acel centru, urmând o direcție care are ca

referință punctele cele mai neînsemnate. Teoria empirismului e plauzibilă pentru că ea presupune că exactitatea față de lucrurile mici pregătește calea spre o judecată valabilă despre cele mari. Ce se întâmplă însă este că acele judecăți nu ajung niciodată să mai fie înfăptuite. Empiricul pedant, îngropat în mica lui provincie a fenomenului, își imaginează că fidelitatea față de ea îl exonerează de bătaia de cap cu lucrurile mari ale vieții – în cazul științei, de la bătaia de cap cu privire la întrebarea dacă mai există și o altă realitate în afara materiei.

Asemenea obsesie pentru fragmente are consecințe grave pentru psihologia individului, dintre care fanatismul nu e cea mai neînsemnată. Acum, fanatismul a fost corect descris ca fiind o amplificare a eforturilor cuiva după ce țelul principal a fost dat uitării, iar această definiție va servi ca o bună introducere la eroarea tehnologiei, și anume concluzia „pentru că un lucru poate fi făcut, el trebuie făcut". Mijloacele îl absorb pe om în întregime, iar omul devine orb față de însuși conceptul de finalitate; într-adevăr, chiar și printre cei care fac un efort de reflecție, se naște ideea că finalitatea trebuie să se închine în fața descoperirii mijloacelor. De aici apare un interes fanatic în proprietățile materiei, care e un interes psihopat, pentru că presupune evadare, substituire, incluzând și unda de neliniște care vine din cunoașterea faptului că adevăratul țel nu a fost atins.

Dacă, așadar, substituirea scopului cu mijloacele este esența fanatismului, putem vedea mai bine pericolul în care știința și tehnologia ne-au adus sufletele. Sănătatea minții reprezintă o proporție cu referință la scop; nu există un standard al sănătății mintale atunci când întreaga chestiune a scopurilor e omisă. Obsesia, totuși, e o sursă de mare alinare pentru cel obsedat, e o amânare a confruntării cu adevăratul chin. Să nu punem la îndoială autenticitatea acelui oftat de ușurare care se aude atunci când oamenii se pot întoarce la eprubetele și la faptele lor.

Un alt aspect al acestei psihopatologii este gradul ei înalt de instabilitate. A nu se anticipa că va înflori autocontrolul în prezența fixației asupra părților. Muncitorii constrânși în spațiile lor fixe, îndeletnicindu-se cu operațiuni punctuale, au dovedit tendințe către instabilitate emoțională; oriunde în populațiile urbane se poate vedea o anume volatilitate a stării de spirit care contrastează cu natura constantă a omului trăitor în natură.

Starea aceasta se manifestă prin izbucniri de capricioasă admirație, excitabilitatea în fața unor cauze mărunte, tendința de a fi ușor influențabili și înclinația spre panică, acestea fiind stări care cu greu fac casă bună cu atitudinea lucidă asupra lucrurilor și oamenilor proprie filosofului. Un observator neutru, care ar sosi în oricare din metropolele moderne, venind dintr-o provincie în care valorile tradiționale au încă rădăcini puternice, va fi impresionat de felul în care aici judecățile se fac în lipsa elementelor de referință. Va întâlni poate argumente care într-o arie limitată vor părea strălucite, dar care, dacă sunt împinse mai mult în direcția principiilor primare, se vor prăbuși din lipsă de relevanță elementară. Va găsi mișcări propagate cu toată deșteptăciunea tehnicilor sofisticate, care însă vor apărea ca absurde imediat ce se dezvăluie premisele lor asupra naturii umane și destinului omului. Caracterul fragmentar al acestui tip de gândire face loc contradicțiilor și întoarcerilor bruște de direcție, afectând stăpânirea de sine atunci când conștiința e pusă în fața opțiunilor.

Până în acest punct, am urmărit câteva din rezultatele evoluției de la filosof la gentilom și apoi la specialist. Constatăm acum că specializatul e din punct de vedere psihic inferior predecesorului său. El apare ca un soi de parvenit care se zbate să acopere cu eforturi de afirmare personală acel sentiment de vinovăție care derivă din lipsa sa de îndreptățire. Căci adevărul este că fanatismul și instabilitatea emoțională, încordarea și superficialitatea sunt incompatibile cu acea maturitate împlinită pe care o așteptăm de la un adevărat lider.

Omul care posedă înțelegere are motive să fie sigur pe sine; el are acea nonșalanță a măiestriei. E omul cu gândire sănătoasă, care-și poartă cu sine centrul de gravitație al ființei, un om care nu a sucombat înaintea unei obsesii care să-l lege strâns de un fragment al realității. Oamenii tind să se încreadă în judecățile unei personalități integrate și le vor prefera chiar și înaintea opiniilor oficiale ale experților, intuind în mod corect că *specializarea expertului* ascunde niscaiva perspective anormale.

Așadar, specializatul se află pe vecie la granița psihozei. S-a observat că atunci când cineva pătrunde printre pacienții unei secții de psihiatrie, va întâlni printre cei suferinzi toate ipostazele unei personalități normale, dar într-o exagerare morbidă, așa încât, teoretic, ar fi posibil de asamblat toate, formând o

super-minte care să împrumute câte ceva de la fiecare. Și tot așa, când cineva trece prin centrele moderne de antreprenoriat și studii aprofundate, se va confrunta cu autonomii similare de dezvoltare. Fiecare dintre ele e admirată pentru puțina ei acumulare de putere și virtuozitate; fiecare respinge subordonarea, pentru că, pentru ea, specialitatea strictă a devenit lumea sa. Publicul, păstrând o anume perspectivă în virtutea realismului său naiv, îi va numi „înclinați spre ceva". Nu avem niciun motiv să ne certăm cu metafora. Savantul, tehnicianul, cărturarul care l-au părăsit pe Unul pentru Cei Mulți sunt umflați în ei de vanitatea capacității de a descrie în amănunt vreo mică bucățică de lume. Cu asemenea oameni, atât de obsedați de fragmente, nu se poate discuta mai mult decât cu oricare alți psihotici, de unde observația lui Ortega y Gasset că însăși sarcina de salvare a civilizației noastre necesită „puteri incalculabil de subtile". Civilizația trebuie salvată din calea omului care pretinde că ar fi el însuși sursa ei principală de inteligență și de glorie.

Oamenii cu mintea întreagă de azi sunt uneori uimiți cum de lumea nu mai are nevoie de o clasă de oameni educați în spiritul artelor umaniste. Sigur că răspunsul se regăsește în abandonarea generalizării și îmbrățișarea specializării, care cuprinde în sine însuși procesul fragmentării. Lumea a îngustat ariile de responsabilitate în mod deliberat. Acum, întrebarea dacă e posibil ca oricine să fie filosof și dacă suntem dispuși să ne întoarcem la esențe e parte dintr-o întrebare mult mai amplă, anume dacă e posibil ca oricine să aibă parte de virtuțile aristocratice. Aici e problema înțelepciunii și autocontrolului; au existat societăți în care o proporție mult mai mare de oameni a avut acces la responsabilitatea generală, ceea ce a acționat ca o contrapondere față de tendințele psihopate. Să ne uităm, de exemplu, la America preindustrială. Caracteristica acelei societăți, care contrastează puternic cu cea de azi, era distribuția centrelor de influență și autoritate. Să ne gândim la un exemplu singular al unui fermier din Vermont, în anii 1850, cu siguranță nu unul care să se fălească cu ceva, totuși, un factor de o anumită responsabilitate și, prin aceasta, un aristocrat prin vocație. Era pe drept admirat pentru independența sa, prin care se înțelege nu izolarea față de viața comunității – ci dimpotrivă, se pare că un asemenea om era activ în adunările orașului și în alegeri –, ci ocazia și dorința de a

decide pentru sine, în funcție de un cod de valori rațional și peren. Poate că ogorul îi era pietros, însă el știa să aprecieze starea de lucruri și să ia decizii adecvate. Se scula dis-de-dimineață, pentru că îi era foarte clară relația directă între efort și răsplată. Era în sarcinile lui un anumit ritm care le umaniza, fiecare zi aducea cu sine un număr de lucrări de îndeplinit, anotimpurile în sine impunând și ele un ritm mai amplu, care trebuia respectat, ca, de exemplu, vremea adunatului fânului. La sfârșitul zilei, probabil că mai rămânea la lumina focului să citească ziarul săptămânal, nu pentru a frunzări paginile cu povești ilustrate și știrile sportive, ci pentru a parcurge articolele și discursurile politice, pentru a fi în stare să cântărească și să judece bine lucrurile, așa cum și-ar fi dorit Bacon. Țăranul cinstea Ziua Națională pe 4 iulie, cinstea Ziua Recunoștinței și Crăciunul amintindu-și mereu de semnificația lor. Rămânea sărac, dar nu despuiat de identitate, ci avea suficient caracter ca să spună și Nu atunci când era nevoie.

Odată cu progresul industrialismului, acest tip de individ ajunge să fie exploatat și apoi, pentru că e exploatat, ajunge în cele din urmă disprețuit. Demnitatea originară devine demodată, iar caracterul e adesea un obstacol în calea roților progresului economic. Cu adevărat, soiul de ierarhie socială pe care l-am descris ca reflectând cunoașterea valorilor e abolit și i se substituie o structură constând într-o masă de muncitori jos și un mic grup elitist, ei înșiși simpli tehnicieni, deasupra lor. Muncitorii de cele mai multe ori nu au habar despre ce anume produc ei, iar managerilor nici nu le pasă de asta, probabil. Diviziunea muncii devine atât de amănunțită, încât individului îi este imposibil să mai priceapă implicațiile etice ale sarcinilor sale de lucru, chiar dacă s-ar strădui s-o facă. Iar dacă legăm această organizare industrială de birocrația politică modernă, obținem un monstru cu o înfățișare înspăimântătoare. În aceste condiții, statul nu doar că-și despoaie cetățenii de umanitate, ci în plus îi transformă de-a dreptul în delincvenți.

Nu avem un exemplu mai potrivit în acest sens decât proiectul bombei atomice al SUA din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. La Oak Ridge, în statul Tennessee, un grup de șaptezeci de mii de oameni au lucrat la un proiect despre a cărui natură știau foarte puțin sau chiar deloc; de fapt, propaganda de război fusese atât de eficientă, încât oamenii aceștia chiar se făleau cu

ignoranța lor, afișată pe post de medalie de onoare sau ca semn al disponibilității de a coopera – a coopera la ce, de fapt? Există posibilitatea ca, dacă puțini sau chiar foarte puțini ar fi știut că eforturile lor erau folosite în final în direcția măcelăririi necombatanților, la o scară fără precedent până atunci sau la un nivel de brutalitate maxim, așa cum am definit termenul mai devreme, ei să fi refuzat să fie complici. Poate că ar fi avut o oarecare noțiune de etică a războiului, care interzice uciderea fără rost; poate că ar fi nutrit sentimentul tainic că lumea are deja niște baze morale și crimele de acest gen, comise indiferent sub ce auspicii, vor aduce cu sine o pedeapsă; în orice caz, există posibilitatea ca unii dintre acești truditori anonimi să se fi gândit la implicațiile responsabilității pe termen mai îndepărtat. Se zvonea că în rândul elitelor lumii implicate în cercetarea atomică, au existat câțiva care au refuzat să participe la o operațiune atât de contrară canoanelor civilizației. Numele lor au rămas însă neglorificate. Muncitorii angrenați în vasta operațiune nu au avut șansa aceasta, dar prea puțini s-au interesat de soarta lor. Să ne imaginăm cum ar fi dacă statul modern ar lua în considerare un referendum al conștiinței! Bomba a constituit un mijloc de luptă unic până atunci. Și nu a fost asta îndeajuns? Exact la fel procedează organizația industrială și politică modernă, construită pe o ierarhie irațională și care face din cetățean un eunuc etic. Dacă Thoreau a simțit în vremea lui că era o dezonoare până și să fii asociat cu guvernarea, ce ar mai fi simțit în vremea noastră? Birocrații aceștia corupți privesc cu dispreț la poporul în numele căruia vorbesc cu un ton atât de pios.

Așadar, energia atomică, această ultimă descoperire prometeiană, ne obligă pe toți să recunoaștem natura imperativă a întrebării despre ce fel de oameni trebuie să fie cei care ne conduc. Există, desigur, o altă întrebare care ar fi trebuit pusă cu mult înainte, despre potențialul reprezentat de mașini. Iar concepția noastră asupra problemei pare să se afle încă într-un stadiu elementar, pentru că încă ne mai întrebăm dacă ar fi bine ca acest custode să fie o națiune, un grup de națiuni sau o federație a tuturor națiunilor. În cele din urmă, trebuie să ne confruntăm cu întrebarea cui anume din cadrul grupului, național sau internațional, i se vor putea încredința aceste pârghii. E posibil ca riscul grozav al energiei atomice să ne forțeze să acceptăm concluzia, atât de

incomodă pentru democrație, că înțelepciunea, și nu popularitatea e cea care îndreptățește statutul de conducător. Iar înțelepciunea nu se află în periferii.

Admițând că proiectul bombei a reprezentat un caz extrem, cu toate că s-ar putea transforma într-o tipicitate a viitorului, avem și un alt domeniu în care distingem tendința constantă spre fragmentare și iresponsabilitate. Pe măsură ce un sistem de producție devine „raționalizat funcțional", muncitorul e silit să renunțe atât la libertate, cât și la inițiativă. Atât timp cât ordinea politică rămâne stabilă, el se poate complace într-o existență robotizată. Dar dacă aceasta se strică și omul e abandonat mijloacelor sale proprii, prin care trebuie să se descurce singur, este evident că a existat undeva o acțiune deliberată de a permite ca aceste resurse să se diminueze. Nefiind obișnuit să interpreteze nimic cu privire la scopul și relațiile specifice slujbei sale, omul nu poate gândi în termeni suficient de ampli pentru a îmbrățișa situația în ansamblul ei. Iresponsabilitatea aceasta impusă a devenit ea însăși un factor patologic, căci este evident că o sarcină oarecare ce incumbă responsabilitate ajută la menținerea unei gândiri sănătoase. Dacă omul simte că răspunde pentru rezultatele muncii lui, va privi situația în mod echilibrat și se va strădui să distingă care parte anume din munca lui are un sens adevărat. Aceasta reprezintă o disciplină. Dar când a fost absolvit pe termen lung de orice datorie de a gândi, el va fi cuprins de un sentiment de neputință și de panică atunci când e pus în situația de a fi nevoit să gândească. În asemenea condiții, e normal pentru omul nostru să apeleze la vreun membru al elitei materiale, care în era industrială a societății este el însuși un specializat.

Pierzând din vedere ceea ce va avea de sacrificat de dragul traiului bun, el s-a lăsat manevrat înspre ocuparea unei poziții în care nu i se permite să fie om întreg. Toate indiciile arată că omul și-a păstrat neștirbită capacitatea de a fi loial, dar cui trebuie de-acum să-i fie loial? Caracterul extrem de instabil al lumii noastre politice trebuie atribuit cel puțin în parte frecventelor reprimări de tot felul. Dacă fluxul de sentiment e înăbușit în adâncime și nu găsește altă supapă decât în vreo obsesie oarecare, nu mai trebuie să ne surprindă pervertirea sa monstruoasă. Separarea pe care a făcut-o neamțul între piesa din instalația sa tehnologică și programul politic în care și-a vărsat sentimentele în

exces ne oferă o viziune elocventă. Cei care au vizitat Germania după căderea celui de-al Treilea Reich, i-au putut auzi pe oamenii de știință spunând: „Ce am eu a face cu politica? Eu sunt un tehnician". Unor asemenea oameni le este imposibil să trăiască vreun sentiment de vinovăție. Pentru a le insufla totuși un sentiment de vinovăție, ar trebui să ne întoarcem și să le explicăm păcatul prometeic. Fără îndoială că truditorii de la Oak Ridge ar fi spus aceleași cuvinte dacă lucrurile s-ar fi întors împotriva frontului pentru care au lucrat. Faptul că, pe când războiul continua, germanii și-au pus tot mai mult nădejdea în tehnologie, lansând bombe într-o vreme în care acestea nu puteau servi altui scop decât unui spirit de răzbunare, ilustrează cât de orb față de întreaga realitate poate deveni omul care se lasă absorbit de mijloace.

Ne-am închis pe noi înșine în acele tipuri de obsesii care se nasc din atenția concentrată pe fapte periferice și din specializarea muncii, însă mai este și un alt mod prin care știința și slujitoarea ei metafizică, progresul, descurajează gândirea sănătoasă. Acesta e exacerbarea lui „a deveni" în dauna lui „a fi". Într-adevăr, dominația exercitată de goana după devenire produce un alt soi de fragmentare, care poate fi numită „prezentism". Allen Tate a punctat că mulți oameni moderni, cărora le repugnă termenul de „provincial" sunt ei înșiși într-un anume grad provinciali temporali. Cu adevărat, modernismul este în esență un provincialism, de vreme ce refuză să privească dincolo de orizontul prezentului, la fel cum țăranul privește cu suspiciune orice se află dincolo de hotarul său. Avem motive serioase să asociem aceasta cu fenomenul psihopatic, deoarece presupune invalidarea memoriei, lucru cunoscut ca fiind companionul cel mai frecvent al acestei tulburări mentale. Mai e și un alt aspect evident, anume că aceia care se răzvrătesc împotriva memoriei sunt aceia care doresc să trăiască fără cunoaștere; și putem, de altfel, recunoaște după comportamentul lor că reacționează după instinct și senzații, mai mult chiar decât o fac alții. O confruntare sinceră cu trecutul poate fi neplăcută celor mai slabi de înger, de vreme ce învață lecțiile aspre ale limitării și răzbunării. Totuși, lecțiile dureroase pe care am dori să le uităm sunt tocmai cele care ar trebui păstrate ca referințe. Santayana ne-a reamintit că aceia care nu-și pot aminti trecutul sunt condamnați să-l repete.

Nu fără motiv a declarat Platon că un filosof trebuie să aibă o memorie foarte bună.

Un comentariu interesant asupra prezentismului este acela că oamenii mai apropiați de pământ par să aibă memorie mai lungă decât masele din mediul urban. Tradițiile trăiesc aici peste generații, iar ceea ce au făcut bunicii lor le este încă viu în memorie. Despre ei se poate spune, așadar, că asimilează lecțiile trecutului. Provincialul temporal, însă, vede că interpretarea trecutului necesită reflecție și generalizare, care-l duc dincolo de momentul prezent. El se agață de felia de timp în care trăiește. La un nivel mai fundamental, el se opune noțiunii de perenitate, cu toate că ceea ce este peren nu poate fi obstrucționat sau evitat; acela rămâne cu noi ca o umbră păzitoare. Chiar posibilitatea că ar exista adevăruri eterne e un reproș față de viața de trândăveală și indiferență pe care o încurajează tipicul egoism modern. E în întregime posibil, așadar, ca toată concentrarea pe un anume moment în timp să fie o altă supapă prin care iese sentimentul sub formă de obsesie.

În acest fel, ideile care-și au referentul la periferie sau la *individ*, la particularitățile din spațiu și timp, sunt false și stau în calea integrării. Însă pentru cei care cred în transcendent, progresul se produce fără relație cu timpul și spațiul. E posibil, așadar, să ne gândim la o călătorie metafizică spre centru, care nu va fi nici mers înapoi și nici mers înainte în accepțiunea obișnuită a acestui concept. Urmând o asemenea gândire, ne vom surprinde privind la specialist ca la un om posedat de un duh malefic. Apoi ne vom găsi admirând siguranța de sine interioară a gentilomului, cu toate că acesta ar fi doar un alt pas pe drumul nostru. Și apoi, pe când pornim să cercetăm din ce anume e compus un gentilom, vom privi curând în direcția filosofului, ca să aflăm o și mai profundă imagine a integrării caracterului. Filistinilor și apostolilor teoriei liberale a istoriei acest lucru le-ar părea un regres. Desigur că trebuie să admitem că acest demers va presupune sacrificiul multora din lucrurile pe care ei le consideră indispensabile. La fel ca pacea, și regenerarea are un preț, înaintea căruia vor protesta cei care văd lucrurile superficial. Dar acum propun să continuăm această parte a poveștii în ultimele trei capitole.

CAPITOLUL 4
EGOCENTRISMUL ÎN MUNCĂ ȘI ARTĂ

Toți bolnavii cronici sunt egocentrici, fie că suferă de boli ale minții, fie de ale trupului; fie ele păcate, nenorociri sau doar afecțiunea cea mai tolerabilă a vreunei nesfârșite dureri, sau felurite încurcături ale țelor trecătoarei vieți pământești. Asemenea indivizi sunt dureros de conștienți de ei înșiși în virtutea torturii căreia i-au căzut pradă. Sinele, așadar, crește și devine atât de proeminent la ei, încât n-au încotro decât să-l tot arunce în față fiecăruia care se întâmplă să treacă pe-acolo.
—HAWTHORNE

Când privim la omul modern în nenumăratele sale manifestări de iresponsabilitate și sfidare, putem, dacă avem curajul să recunoaștem cu adevărat ce vedem – ceea ce, după cum ne arată Charles Péguy, e forma cea mai înaltă de curaj – să identificăm un egocentrism feroce. Acest egocentrism, care nu e nimic altceva decât o altă formă de fragmentare, e o consecință a acelei decizii fatale de a face din eul separat o măsură a valorii. Ne gândim aici la o figură tipică neoplatonismului și ne putem imagina spiritul originar manifestându-se în multe instanțe particulare, care pierd din vedere sursa lor originală și decid să-și instituie zei proprii. Dacă în condițiile libertății moderne, individul se gândește numai la drepturile sale, el nu-și va raporta acțiunile la cadrul exterior al obligațiilor. Dorința nutrită de el îi e suficientă. El nu poate fi disciplinat la nivel teoretic, iar la nivel practic e disciplinat numai în anumite ipostaze sociale ale căror metode au șanse să devină brutale, pentru că autoritatea acestora, la o cercetare mai apropiată, se dovedește a fi pur umană.

Păcatul egocentrismului ia forma retragerii. Atunci când avantajul personal capătă o importanță capitală, individul iese sau se retrage din comunitate. Nu ne referim la ieșirea din stat și de sub influența aparatului său coercitiv, ci la părăsirea comunității spirituale, acolo unde oamenii sunt legați între ei prin comuniune de simțire și de trăire și unde, conștienți fiind de unitatea lor, ei cultivă o împărtășire care nu e întotdeauna vizibilă în manifestări exterioare de unificare.

O asemenea recluziune, căreia i s-a dat numele dezarmant de egoism iluminat și care cel mai adesea e inspirată de dorința de a fi „egali", realizează o pulverizare a societății moderne. Nu există în ideologia modernă nici un precept prin care să poată fi sancționat; căci nu este tocmai omul acesta egal un soi de rege superior obligațiilor sale regale și nu poate el să facă ce vrea cu viața lui? Diferitele declarații de independență i-au conferit eliberare din toate încătușările. Pacostea căzută azi peste toate felurile de relații umane trebuie atribuită în cele din urmă acestei retrageri psihologice și chiar fizice din trăirea dimpreună.

În mod inevitabil, urmează o creștere a gradului de egoism. Face parte din natura egocentrismului să vadă lucrurile în mod disproporționat, „eul" devenind dominant și tot restul lumii fiind văzut distorsionat. Încă o dată ne găsim față în față cu faptul nud al alienării de realitate. Niciun om care se cunoaște pe sine în relațiile sale *ab extra* nu poate fi egocentric. Însă acela care se conștientizează în principal pe sine suferă de o veritabilă tulburare; cum observa Platon: „iubirea de sine excesivă e în realitate sursa tuturor relelor; căci îndrăgostitul e orbit de obiectul iubirii sale, astfel încât judecă greșit asupra dreptății, binelui și onoarei și crede că e bine să pună mereu interesul propriu mai presus de adevăr."

La fel, obsesia omului cu sine însuși e un proces prin care el își taie legăturile cu realitatea „adevărată" și, prin urmare, cu armonia socială. Cred că merită spus aici că Nathaniel Hawthorne, un cercetător asiduu al sufletelor pline de greșeli, a ajuns, la capătul unei vieți de introspecție și reflecție, la concluzia că egocentrismul e păcatul pentru care nu există iertare. Prin alegorii, el a arătat care dintre eforturile despre care se crede că sunt înspre „binele societății" sunt de combătut în societatea contemporană. Vom descrie mai jos cauzele acestei situații.

Falia ivită în teoria cunoașterii în vremea Renașterii e suficientă pentru a explica acea formă de ignoranță care este egocentrismul. În condițiile viziunii asupra lumii împărtășite de cărturarii medievali, calea învățăturii era o cale a scăderii sinelui, iar acel *philosophiae doctor* era un ins care ajunsese la o justificare rațională completă a stării de *humilitas*. Studiul și meditația îl duceau spre o perspectivă corectă asupra propriei persoane, care mai apoi, în loc să zornăie prin lume semnalându-și existența și vehemența dorințelor sale, își găsea locul propice în ierarhia realității. Cuvintele lui Dante, *„in la sua voluntade è nostra pace"*[1], cuprind în ele revelația finală. Așadar, pentru idealistul Evului Mediu, cunoașterea pregătea calea spre micșorarea de sine.

O concepție cu totul opusă vine odată cu aserțiunea lui Bacon, „cunoașterea înseamnă putere". Dacă scopul cunoașterii devine dominația, e greu de crezut că posesorii cunoașterii nu-și vor conștientiza importanța. Din contră, vor începe să se umfle; vor căuta triumfuri în lumea materială (cunoașterea fiind între timp neapărat coborâtă la nivelul abilităților), care le vor augmenta egocentrismul și respectul de sine. Aceasta e scurta istorie a felului în care cunoașterea devine, din mijloc de purificare spirituală, o justificare a mândriei intelectuale.

În mitologia greacă, la fel ca în cea creștină, se spune că ar exista o cunoaștere interzisă, care nu aduce nimic altceva în lume decât necaz. Generației noastre i s-a arătat pe larg în ce anume constă acea cunoaștere. Este vorba de cunoașterea utilului în loc de cunoașterea adevărului și a binelui, de cunoașterea mai degrabă a mijloacelor decât a scopurilor. Dacă insistăm că problemele noastre sunt de natură filosofică, nu ne putem aștepta la o întoarcere la altruism fără o evaluare epistemologică, una care va pune studiul esențelor deasupra aceluia al *particularilor*, trimițând astfel înapoi, la locul lor modest, acele abilități care sunt necesare celui care vrea să manipuleze lumea. Nimic nu se poate face până când nu vom fi decis dacă suntem cu adevărat în primul rând interesați de adevăr.

În absența adevărului, nu există nicio urgență necesară, iar această observație poate servi ca indicator al poziției egocentristului modern. Devenit incapabil de cunoaștere, el devine incapabil

[1] În voința Lui se află pacea noastră. (n. trad.)

de muncă, în sensul că toată munca se centrează în jurul aducerii idealului de la potențialitate la realitate. Percepem clar acest lucru atunci când egocentrismul său îl împiedică să înțeleagă că este o creatură supusă unor îndatoriri și legată de folosirea rațiunii. Lucrătorul modern nu se raportează decât în rare cazuri la ceea ce este de domeniul idealului în munca sa.

Înainte de era stricării lucrurilor, se știa că în spatele fiecărei munci exista o concepție asupra execuției ei perfecte. Acest spirit a fost cel care dădea sens muncii și servea pentru a da măsura succesului. Atât cât permitea conceptul, exista în muncă o dimensiune teleologică, de vreme ce muncitorul trudea nu doar pentru a-și câștiga existența, ci pentru a-și vedea idealul întruchipat în creația sa. Mândria proprie măiestriei cu care se exercita meșteșugul se explică foarte bine prin afirmația că a munci înseamnă a te ruga, întrucât efortul conștient de a da trup unui ideal este un fel de fidelitate. Meșteșugarul de odinioară nu se grăbea, pentru că a crea nu depindea de timp și munca de mântuială era o rușine pentru caracterul omului. Iar caracterul în sine e o expresie a autocontrolului, care nu vine de la alegerea căii celei mai ușoare. Acolo unde un caracter ferm nu permite delăsarea, transcendentul încă își mai face veacul.

Dar atunci când se întronează utilitarismul și muncitorului i se spune că munca este pentru utilitate și nu pentru închinare, începe să scadă interesul pentru calitate. De câte ori n-am auzit exclamații de uimire față de grija cu care s-a confecționat vreun articol meșteșugăresc înainte ca organizarea modernă să fi tras o linie între muncitor și produsul său! E o diferență între exprimarea de sine prin formă și producerea de cantități mari pentru o piață orientată spre speculații. Péguy și-ar fi dorit să știe ce s-a întâmplat cu onoarea muncii. Ea a sucombat în fața acelorași forțe, precum toate celelalte întruchipări ale onoarei.

E un lucru normal pentru orice clasă socială ca ea să adopte ideile clasei aflate deasupra ei (și iată aici încă un argument pentru importanța ierarhiei raționale), chiar și a ideilor despre sine însăși. Seria aceea de întâmplări subversive care au ridicat clasa de mijloc într-o poziție dominantă i-au permis acesteia nu doar să dicteze condițiile muncii, dar și să dea un cadru nou discursului asupra economiei. De aici începe istoria muncii moderne; aflată în conflict cu o burghezie exploatatoare și iresponsabilă,

ea nu a găsit altă alternativă decât să se folosească de aceeași filosofie burgheză și să riposteze. În mod corespunzător, organizațiile muncitorești au acceptat în practica lor ideea că munca e o marfă atunci când s-au avântat în tehnicile capitaliste de restrângere a producției în interesul prețurilor. Munca ce ajunge să fie cumpărată și vândută de negustori anonimi nu poate simți niciun fel de dedicare față de sarcinile sale. Interesul ei devine unul general comercial: cât de mult se poate obține în schimbul a cât de puțin? Astăzi, muncitorii se străduiesc să-și restrângă această marfă a muncii lor, căutând să obțină un profit mai mare în limitele acelorași tarife. Restrângerea controlată și gestionată artificial devine un mijloc de avansare sau chiar de supraviețuire a unei clase. Thorstein Veblen vedea cum finanțiștii restricționau producția pe care erau nerăbdători s-o realizeze inginerii; în zilele noastre vedem deja organizații muncitorești restrângând producția în interesul avantajelor de grup.

Scopul nu e să spunem că muncitorimea e mai mult sau mai puțin vinovată decât alte grupuri din societate; ci mai degrabă să arătăm că atunci când egocentrismul devine dominant și oamenii sunt aplaudați pentru că-și urmăresc în primul rând interesul lor propriu, conducerea statului și filosofia trebuie să iasă din scenă. Evidența arată că responsabile de răspândirea infecției sunt clasele de mijloc. Oricum ar fi, consecința este o fragmentare a societății care se apropie de haos complet.

Atunci când egocentricul se gândește la sine mai întâi și doar pe urmă la sarcina pe care o are de dus, el, precum ontologul menționat la început, neagă realitatea formelor realizate imperfect. Realitatea este atunci doar prezentul pe care dorința sau capriciul lui doresc să-l producă. El nu se gândește să se subordoneze unei finalități, ci la cum să-și subordoneze sieși finalitatea. O asemenea răsturnare de roluri face imposibilă distribuirea rațională, pentru că numai atunci când munca este văzută în contextul în care e prestată apare posibilitatea evaluării recompensei. Știm să-l recompensăm pe tâmplar ca pe un tâmplar. Dar nu știm să recompensăm egocentricul, care vine cu pretenții despre cât ar valora el. Acea plată a muncii care reflectă doar rezultatul unei lupte de interese se eschivează determinării filosofice.

În acest fel, dezintegrarea a plasat muncitorimea într-o poziție în care ea trebuie să se angajeze în competiție împotriva altor

grupări, de o manieră care nu poate aduce avantaje finale niciuneia din părțile implicate. Ceea ce obținem cel mult este instituționalizarea înțelegerii unilaterale. Fiecare grup are parte de libertate și chiar de îndemnuri de a se descurca pe spinarea altor grupuri. S-a constatat că mijlocul cel mai eficient este simpla extorcare – adică o retragere din interesul comun până când sunt satisfăcute cererile proprii. Desigur, aceasta e soluția egocentrică. Burghezia a trădat prima dată societatea prin capitalism și finanțe, iar acum muncitorimea trădează la fel, îmbrățișând un complot al lucrurilor care vede în muncă doar profitul, și nu datoria și onoarea. Acest punct de vedere poate părea extrem de nerealist acelora care nu recunosc că raportarea la întreg este singurul mijloc suprem de măsurare a valorii. Totuși, se va vedea în cele din urmă că deserviciul cel mai mare adus epocii noastre – făcut de umanitarismul sentimental – a fost negarea legăturii necesare între efort și recompensă. Domnia sofiștilor, a economiștilor și a calculatoarelor a deschis ușile competiției ego-urilor, care face din sabotaj un set de instrumente perfect acceptabile. Muncitorul se simte justificat să oprească întregul proces de producție dacă nu i se acceptă aprecierea pe care o consideră potrivită pentru munca lui; iar această apreciere nu e făcută cu referire la scopul pentru care există societatea – aceasta, repetăm, e o chestiune a simțirilor iluminate –, ci cu referire la propria lui recompensare.

Acela care ar sugera generației prezente că munca e o orânduire divină ar deveni extrem de nepopular. Ideea aceasta a fost asociată cu ideea, de cele mai mult ori prost înțeleasă, a statutului divin al regilor, iar dacă privim chestiunea mai îndeaproape, vom găsi că există într-adevăr o legătură între cele două. Pentru că, fie muncitor sau cap încoronat, întrebarea se reduce la care este sursa reală a autorității în numele căreia acționează fiecare dintre aceștia? Demn de știut în această privință este faptul că guvernatorul John Winthrop a găsit o soluție pentru această problemă. Într-un mesaj adresat Tribunalului General din Massachussetts în 1645, el spunea: „Întrebarea care a chinuit întreaga țară a fost despre autoritatea magistraților și libertățile poporului. Voi sunteți aceia care ne-ați dat aceste demnități; dar, dacă le-am preluat, se cheamă că avem autoritate de la Dumnezeu; este misiunea încredințată de Dumnezeu și are imprimat pe ea chipul lui Dumnezeu; iar disprețul arătat pentru ea a fost răzbunat de Dumnezeu, cu

exemple teribile ale răzbunării Sale." Cu alte cuvinte, liderul poate fi ales de popor, dar el, la rândul său, e condus de legea funcției sale; în același fel, putem spune că lucrătorul poate fi angajat de un patron, dar în îndeplinirea sarcinii, el e inspirat de un ideal autonom.

Acum, când oamenii nu mai cred că munca e expresia unei orânduiri divine, atitudinea lor față de ea devine aidoma atitudinii față de statul secularizat. Statul e așadar în întregime fabricația oamenilor. Dar oamenii egocentrici sunt adversari între ei – ei caută să câștige cât mai mult unii de pe urma altora și să se eschiveze de la așteptările pe care le au de la ei cei ce sunt în teorie egalii lor. Mare parte din eforturile politicienilor moderni se consumă în a ne convinge că oamenii lucrează cel mai bine atunci când își slujesc unii altora. Însă singura considerație care ar face acest lucru adevărat e omisă: slujirea altora e cea mai bună slujire atunci când toate eforturile tuturor se subsumează unei convingeri de sorginte transcendentă. Recompensa materială nu oferă acest lucru, astfel încât avem aici unul din motivele pentru care statul secularizat trezește o ură atât de intensă față de politicieni, care se străduiesc să-i convingă pe oameni să se accepte unii pe alții ca beneficiari ai slujirii. Munca nu mai e făcută „ca sub ochii Marelui meu Stăpân", ci doar în folosul aproapelui meu, pe care în realitate îl disprețuiesc.

Situația se deteriorează, pentru că gândul că munca e o sarcină încredințată de oameni face ca oamenii să fie nemulțumiți cu sarcina încredințată lor și să se întrebe chiar dacă munca este în cele din urmă un lucru bun. Vom discuta puțin mai încolo despre felul în care tehnologia accentuează acest ultim sentiment; e destul să notăm aici că vechea ordine morală din care munca era parte componentă se pierde acum, când simțim că munca noastră reprezintă o bucată de sarcină repartizată nouă de alți oameni care, conform gândirii actuale, nu sunt mai buni decât noi. Acea curioasă ipostaziere modernă a „slujirii" e adesea invocată pentru a substitui doctrina devenită de neînțeles a vocației, a chemării mai înalte spre o anumită slujire. Ea încearcă să asigure subordonarea prin creionarea unei ipoteze asupra unui lucru aflat deasupra eului individual, care însă se dovedește în final a fi doar o mulțime de alte euri egoiste. Se observă din nou trecerea atât de firească de la calitate la cantitate; omul nu mai slujește acelui for

mai înalt al sinelui (acest lucru presupune o ierarhie, care indică în final că însărcinarea este venită de sus), ci pur și simplu cererii de consum. Și cine-i admiră pe cei aflați în vârful ierarhiei de consum? Se vede că omul ca animal consumator se vede așadar pe sine ca fiind insuficient.

La fel ca alte categorii de individualism și materialism, dreptul omului la egocentrism găsește susținere în numeroase plauzibilități. Nu e oare omul primul care trebuie luat în considerare? – sună întrebarea. Nu este el preferat înaintea drepturilor abstracte, privilegiilor și așa mai departe? Ceea ce nu poate cuprinde această întrebare este că egocentrismul omului face imposibil acel gen de organizare care l-ar conduce spre prosperitate. Atunci când se pune pe sine mai întâi în acest sens, el obține o victorie à la Pirus[2]. Singurul fel în care i se poate da ceva care durează ar fi să fie plasat într-o structură în care se întâlnesc oportunitatea și abilitatea. Acest lucru nu poate fi făcut dacă se vor pune pretențiile egoiste pe primul loc; o asemenea miopie va distruge structura de susținere. În felul acesta, umanitarismul sentimental, care ignoră realitățile fundamentale, dar e mereu atent la dorințe, e cel care distruge societatea.

Egocentrismul muncii se confruntă din ce în ce mai des cu problema unei surse care să asigure suficientă disciplină pentru a lega oamenii de producție. Când fiecare devine propriul său șef care-și dă de lucru și vede în muncă un blestem pe care el îl tolerează numai pentru a-și câștiga subzistența, nu se va strădui el în mod constant să o evite? De curând am auzit un patron spunând că avem astăzi o grămadă de oameni care pot spune de ce nu funcționează o mașinărie, dar nimeni nu ne va spune de ce oamenii nu vor să lucreze. Noile guverne socialiste ale Europei, constatând că producția scade, au început deja să folosească stimulentul muncii fracționate. În altele, s-a făcut uz în mod deschis de război și de teama de război pentru a menține muncitorii stabili în slujbele lor; propunerea președintelui Truman de a-i potoli pe muncitorii recalcitranți cu ajutorul armatei e dovada cea mai elocventă că o națiune în care egocentrismul a paralizat voința liberă recurge, într-o situație de urgență, la cea mai riguroasă formă de disciplină, adică la forțele antrenate

[2] O victorie extrem de costisitoare, care echivalează de fapt cu o înfrângere (n. trad.)

pentru război. Se pare, așadar, că spiritul sinelui, care l-a făcut pe muncitor să piardă perspectiva chemării sale spre munca pe care o face și să se gândească numai la cum se poate ridica mai sus, e invitația cea mai clară pe care lumea occidentală o face instalării tiraniei forței.

Acestea sunt, așadar, consecințele atunci când egocentrismul începe să influențeze acea slujire de zi cu zi care este munca. Dar există un registru și mai sensibil al acestei influențe în acea activitate specializată numită artă, iar aici mărturia e pe cât de evidentă, pe atât de copleșitoare. Este revelator să urmărești ravagiile egocentrismului în exprimarea artistică.

O zicere înțeleaptă spune că natura imită arta și se subliniază adesea că în marile epoci ale expresiei artistice, natura și arta păreau să fie credincioase una alteia, astfel încât ceea ce a creat arta nu dispare. Dar ce putem spune despre epoci precum a noastră, în care arta e nenaturală, grotescă și iresponsabilă, astfel încât pare să fie izvorâtă din vreun subiectivism periculos? Nu se regăsește aici acea despărțire a căilor care se petrece atunci când omul părăsește adevărul realității și se exprimă pe sine în izolare? Natura nu acompaniază ipostazele în care arta nu devine mai adevărată decât istoria, nu în mod ideal adevărată, ci falsă în fața unei realități mai înalte.

Este egocentrismul cel care adâncește separarea între natură – prin care se înțelege realitatea perenă – și artă.

O privire istorică asupra acestui aspect al decăderii poate începe foarte bine cu o privire spre literatură. Marile schimbări care au afectat literatura vremurilor noastre au început cu acele forțe subterane care au erupt în Revoluția Franceză. Cu toate că o mare parte a secolului al XVIII-lea a fost o vreme a tendințelor opuse aflate în competiție, cea care a câștigat victoria a fost revolta romantică. Această revoltă pare să se fi născut în doctrina optimismului etic propovăduit de Contele de Shaftesbury. În opoziție față de viziunea ortodoxă asupra naturii umane, care admitea păcatul originar și predica necesitatea educării și constrângerii, noua doctrină afirma că omul ar avea un simț moral natural, care în mod sigur va recunoaște virtutea și se va delecta în ea. Consecința cea mai importantă pentru literatură a fost consfințirea impulsului, care a devenit acum subiect de nesfârșită și variată exploatare.

Prima dovadă că aceasta urma să constituie o serioasă influență asupra literaturii s-a produs odată cu poezia și ficțiunea sensibilității. Poeți precum Joseph Wharton, William Collins, Edward Young și, mai târziu, Oliver Goldsmith, profesând un dispreț vădit față de viața formală a orașelor și față de convențiile literaturii majoritare, și-au dezvelit simțurile, dacă se poate spune așa, întru receptarea frumuseții și a fascinației naturii și au vorbit despre întâmplările simple ale vieții. Au urmat romancierii sensibilității, Thomas Amory, Laurence Sterne și alții – care-și purtau eroii printr-un soi de vagabondaj sentimental, ridicându-i în slăvi ca oameni ai sentimentelor. Remarca lui Sterne că nu el, ci penița lui scria constituie un comentariu foarte revelator asupra revoltei instinctelor împotriva intelectului.

Ceea ce Shaftesbury a lansat purta în sine premisele comediei sentimentale. Înainte de asta, comediile fuseseră satirice, iar satira, e important de știut, vorbește întotdeauna despre o vreme care face diferența între bine și rău și face distincții corespunzătoare între ființele umane. Însă într-o lume în care toți oamenii sunt naturalmente buni, cel care greșește e doar ocazional rătăcit; confruntă-l cu consecințele purtărilor sale și se va schimba, așa cum făcea eroul comediei sentimentale.

Toate ideile acestea la un loc implică faptul că omul e bun, că experiența e bună și că, în consecință, cariera unui individ merită urmată în plinătatea detaliilor sale unice. Când Rousseau scria la începutul *Confesiunilor* sale „Eu sunt diferit de toți oamenii pe care i-am întâlnit. Dacă nu sunt mai bun, cel puțin știu că sunt diferit", el exprima în mod direct nota de sensibilitate egocentrică.

Tăvălugul romantic s-a instalat pe la începutul secolului al XIX-lea. În acel moment a apărut un grup al marilor artiști, oameni plini de resurse, care au creat enorm de mult, a căror influență asupra literaturii a fost întrecută, poate, numai de cea a elisabetanilor. Ei sunt cei care au trâmbițat cu mai multă îndrăzneală ideile pre-romantismului de care tocmai am amintit. Pentru început, a fost impulsul revoltei față de convenții și instituții. Fie că era Wordsworth, cultivând vorbirea oamenilor obișnuiți și străduindu-se să citească „fața comună a naturii", sau Byron, declamând pe ruinele Romei, sau Shelley, denunțând „afurisita de credință, cel mai putred avorton al timpului", la toți persistă tema emancipării de sub simțirile și formele care

existaseră până atunci în cultura europeană.

Acest laitmotiv putea fi însoțit de explorări intense ale conștiinței individuale, de autoflagelare și autocompătimire. Individul sensibil se întorcea spre interiorul lui și acolo descoperea un izvor uimitor de melancolie și nefericire, atribuit circumstanțelor perverse ale lumii. Așadar vedem într-o formă spectaculară actul deja familiar al recluziunii, pe măsură ce individul își ascute conștiința de sine. Tânărul romantic Goethe în *Werther* și Shelley plângând – „Cad peste spinii vieții, sângerez" – duc mai departe complacerea în sensibilități egocentrice.

În întreg acest secol, curentul a continuat să curgă tumultuos, iar mai târziu a asumat forme de exprimare care pot fi înțelese, se pare, numai la nivelul semnificațiilor complexe. Unii dintre romantici, în ciuda plăcerii pe care o simțeau în tulburarea ordinii lucrurilor dictată de romantism, au devenit cei mai meticuloși meșteșugari din istoria literaturii. Această evoluție anormală s-a datorat revelației, avută de către cei mai perspicace, a faptului că experiența brută, sensibilitatea exagerată și avântatele entuziasme morale și politice, de unele singure, ar fi dus la falimentul artei. Unii au căutat așadar un colac de salvare în forme, dar interesul pentru formă era tot de sorginte romantică. Francezii au o expresie care pare să descrie foarte exact acest lucru. A fost o *maladie du scrupule* care i-a mânat pe Flaubert și pe De Goncourts, iar mai târziu pe Henry James și numeroși poeți să presupună că atenția neabătută pentru forme ar însemna o salvare a subiectului artei romantice. De aici ni se trag geniile observării fidele, ale lui *le mot juste* și ale unei finețe a texturii în poezie; dar cumva, cu această ocazie, s-a produs o nouă fragmentare. Forma a devenit obsesivă. Închiderea în formă e un mijloc de evadare din calea acelor responsabilități adânci care trebuie relaționate la totala luciditate a omului sau la viziunea lui asupra destinului uman.

Deopotrivă cu această tentativă de a scăpa de faliment prin strălucirea formei, a existat un alt mijloc de evadare prin canalul imaginației. Într-un sens anume, romanticii care au devenit simboliști nu au rămas fideli premiselor mișcării; într-un altul, ei s-au arătat fideli într-un mod extrem de vizibil. Simbolismul e o reacție împotriva deificării lumii materiale, pentru că simbolul e întotdeauna un semn al lucrurilor care nu sunt prezente simultan

în timp și spațiu. Simbolul, prin natura sa, transcende și astfel arată spre o lume dincolo de lume. Simboliștii căutau o realitate exterioară care pentru simplii romantici timpurii reprezenta doar o vagă prezență. Ei au observat că experiența nu se interpreta singură și se simțeau îndemnați să facă salturi intelectuale și de reprezentare în eforturile lor de a reda realitatea purtătoare de semnificații.

Însă simboliștii au păstrat un interes romantic față de intimitate și față de individ, cu rezultatul că simbolurile lor nu veneau de la vreo ideologie acceptată universal, ci din experiențe aproape personale. Probabil că aici supraviețuiește starea de spirit libertariană: artistul dorește să aibă lumea înainte și să zboare, iar un mediu normal de comunicare l-ar constrânge prea aproape de contextul social. Cu siguranță, trebuie să recunoaștem că vulgarizarea limbii prin jurnalism și alte activități înrudite a fost cea care a inspirat mulți literați, inclusiv prozatori, să caute medii noi de comunicare. Pot fi lăudați pentru eroismul lor, chiar dacă rezultatul nu a fost chiar fericit din toate punctele de vedere. În orice caz, scriitorii au început să folosească tot mai mult metafora fugară și simbolul vag evocator. Și, de vreme ce ar fi nedrept să vorbim, așa cum au făcut-o unii, despre „cultul neinteligibilității" și despre „poeții care-și vorbesc lor înșiși", pare corect să spunem că simboliștii s-au învăluit singuri în serioase handicapuri și limitări, care în mod extrem de trist au lărgit prăpastia între poezie și public.

Să ne ocupăm acum de istoria muzicii, un mediu care, după cum observa Schopenhauer, e în mod unic legat de voință. Descoperim și aici un declin care se extinde de la fugile lui Bach către aranjamentele cacofonice ale jazzului modern.

Influențele degenerative asupra muzicii seamănă fidel cu cele asupra literaturii, cu diferența unei ușoare întârzieri în timp. Secolul al XVIII-lea rămâne perioada clasicismului matur, în care muzica exprima calitățile aristocratice și internaționale ale ordinii sociale. Mozart, cel mai ilustru exponent al ei, accepta „fără vreo urmă de nemulțumire" formele tradiționale, oferind un exemplu de libertate și constrângere, de echilibru și rezistență. Aici avem una din cele mai fericite ilustrații, petrecută chiar înainte de diluviul romantismului, a ce se poate face cu libertatea și cu legea. Vântul schimbării a venit cu Beethoven, ale cărui simpatii față de

Revoluţia Franceză nu trebuie uitate. Mare arhitect în muzică, Beethoven, odată cu introducerea dinamismului şi notelor de individualism, a indicat calea pe care avea s-o urmeze secolul următor. Anii '30 şi '40 marchează perioada tipic romantică în muzică. Acest interval de timp a expus schimbări semnificative de formă şi conţinut, în care se pot vedea toate afinităţile romantismului; compozitorii erau în căutare de efecte, creau contraste şi imitaţii, năzuiau după culminare, în timp ce, asemenea contemporanilor lor literaţi, se îndreptau spre exprimarea unor sentimente bizare sau pervertite. În tot acest timp, muzica primea un caracter public tot mai pronunţat, care se manifesta în amploarea luată de operă şi concert. Precum a spus un student, secolul al XIX-lea ne-a adus jurnalistul de muzică, care a slujit acestei arte la fel cum a slujit literaturii. Muzica era de-acum pe deplin seculară şi gata să urmeze tendinţele divergente ale vremii.

Extrem de semnificativ a fost declinul constant al formei simfonice, care a oglindit cu succes dizolvarea progresistă a sistemului claselor sociale. Un critic modern remarca: „Întregul cadru al societăţii, a cărei relaţie cu individualul era simbolizată de cadenţele şi coda-urile care restrângeau cu blândeţe efuziunile pasionale ale lui Mozart, se fărâmiţează, dacă nu cumva s-a uscat deja de tot."[3] Ni se spune chiar că forma simfoniei i-a repugnat lui Mussorgski pentru că predominanţa primei mişcări îi sugera dominaţia aristocratică.

Muzica şi-a avut şi ea momentul impresionist. Cu Liszt şi Debussy mai ales, s-a orientat către exploatarea culorii şi a atmosferei şi chiar către evocarea unor imagini vizuale. Această etapă a fost din punct de vedere tehnic o fugă dinaintea construcţiei şi a echilibrului formei clasice; în adevăr, era o concentrare pe „fragmentele emotive" cu care se ocupau pictorii.[4]

Astfel, se pot recunoaşte trei etape mari în declinul muzicii occidentale. În forma ei cea mai înaltă, această muzică era arhitectonică; apoi a devenit tematică şi în final, înainte de apariţia unor anumite reacţii contemporane, texturală. Nici nu mai e nevoie să subliniem că aceasta e o mişcare separată de idealul

---

[3] Constant Lambert, *Music Ho!*, p. 179

[4] La Ravel, muzica oferă o paralelă cu Cézanne, despre care voi discuta la sfârşitul capitolului; pentru că Ravel, după o aşa-zisă perioadă de absorbţie în conţinut, s-a reîntors la „claritatea gândului şi sobrietatea formei".

autonom și integrat, în direcția unei colecții de fragmente care-și permit maximum de oportunitate pentru exprimarea subiectivă și egocentrică.

Am lăsat la urmă discuția despre jazz, care pare să fie cel mai clar dintre toate semnele predilecției venite din străfunduri a timpului nostru pentru barbarism. Simplul fapt al vitezei cu care a ajuns să cucerească lumea indică o amploare mare a răvășirii interioare generale, astfel încât nu au existat bariere reale împotriva dezintegrării pe care o promovează.

Jazzul s-a născut în șanțurile din New Orleans, unde cuvântul pare să fi avut la începuturi o funcție elementar animalică. A fost inițial o muzică a primitivismului; și avem pe unul din apărătorii săi care afirmă că „jazzul nu are nevoie de inteligență; se mulțumește doar cu sentimente"[5]. Dar jazzul nu a rămas primitiv; ceva anume din manifestarea spontană de sentimente a negrilor a făcut clic cu declinul credinței occidentalului în valoarea culturii. Același scriitor recunoaște că „dacă examinăm domeniile de activitate care au fost rezervate artei, vom percepe că munca de creație a strămoșilor noștri s-a aflat sub impulsul echilibrului armonios între rațiune și sentiment"[6]. Jazzul, repudiind în mod formal constrângerea din partea intelectului și exprimând dispreț față de societatea și moravurile noastre tradiționale, a distrus acest echilibru. Distrugerea aceea e un triumf al grotescului, al emoției chiar isterice asupra bunei-cuviințe și a raționalului. Jazzul sună adesea ca și când ar fi cuprins de nebunia dorinței de desprindere de orice ar putea sugera structură și constrângere.

E de înțeles, așadar, că jazzul ar trebui să fie popular în rândul coloanei a cincea[7] a civilizației, al barbarilor din interiorul zidurilor. Acești oameni au găsit în el un instrument util pentru obliterarea ulterioară a distincțiilor și discreditarea a tot ce poartă semnul constrângerii. În cele din urmă, a fost și el abordat într-o manieră profesională și a căpătat sofisticare, prin contribuția unor artiști de o mare virtuozitate tehnică, astfel încât a ajuns în mod incontestabil un mediu al creativității și al puterii. Acestea reprezintă cu atât mai mult motive de recunoaștere a tendințelor

[5] Robert Goffin, *Jazz*, p. 42

[6] Ibid, p. 5

[7] Expresie care denumește un grup de dizidenți minoritari din interiorul unei majorități, care activează pentru a slăbi majoritatea (n. trad.)

sale esențiale.

Impulsul motor din spatele jazzului e cel mai bine înțeles din sincoparea lui. Ce anume poate obține aceasta din punct de vedere tehnic nu e nevoie să aprofundăm aici; dar ce anume indică din punct de vedere spiritual este o stare de neliniște, o dorință de a merge mai departe, de a recepta fără a mai trece prin ritualul estetic. Înainte către punctul culminant – pare să spună; să scăpăm de efortul de a obține efecte profunde. Nu vedem oare în asta o altă formă de dispreț față de muncă? Nu e din nou acea prostie modernă când se insistă asupra recompensei fără efort? Forma și ritualul sunt pietate demodată, iar munca e un sacrificiu. Primitivul și sofisticatul plictisit sunt deopotrivă nerăbdători să simtă gâdilatul senzației ieftine.

Pe măsură ce răzvrătirea naște tot mai multă dizidență, la fel, emanciparea care este jazzul face să apară tot mai multe aiureli. În stilul *swing* se aude un gen de muzică în care interpretul are libertatea deplină de a se exprima ca egocentric. Cântatul devine acum personal; muzicianul prinde o temă și improvizează pe ea; el dezvoltă eventual un stil propriu pentru care ajunge să fie admirat. În locul acelei stricteți a formei care făcuse din muzician unul care celebra o ceremonie, acum avem individualizarea; auzim variațiuni în care muzicianul își varsă sentimentele și capriciile cu mai multă libertate decât avuseseră poeții romantici când își expuseseră inimile sângerânde.

Jazzul a fost comparat cu o „istorie indecentă, sincopată și contrapunctică". Nu e nicio îndoială că, precum jurnalismul în literatură, a ajutat la distrugerea conceptului de obscenitate.

În lumina acestor considerații, nu e deloc o surpriză când auzim afirmația că jazzul e muzica egalității și că a adus importante contribuții luptei pentru libertate. În ceea ce privește ideea negativă cu privire la libertate, ideea de „eliberare din", totul e foarte limpede și nu mai avem nevoie de argumente. Prin dizolvarea formelor, omul a rămas liber să se miște fără referințe, exprimând ditirambic orice simțiri i se ridică din străfunduri. Nu e o muzică a viselor – desigur, nu a viselor metafizice –, ci a beției. Sferele înalte au fost proscrise, pentru ca cele joase să continue netulburate a-și executa dansul repetitiv. Aici, într-adevăr, e o muzică ce merge dincolo de empirism și este firesc că cei mai devotați jazzului sunt cei primitivi, tinerii și acele persoane,

destul de numeroase, se pare, care găsesc plăcere în gândul de a dezintegra civilizația. Faptul că subiectele din jazz, atât cât se poate spune că jazzul are subiecte, sunt în mare parte sexuale sau burlești – subiecte despre dragoste, fără o distanțare estetică, și subiecte comice lipsite de legea proporțiilor – arată în ce fel sufletul omului modern tânjește după dezordine orgiastică. Și se admite că ceea ce omul exprimă în muzica pe care o iubește cu siguranță va exprima și în practica socială.

Pictura, de asemeni, ilustrează evoluția psihicului uman în cursul decăderii sale.

Dacă ne uităm cu atenție la o galerie de picturi ale școlii moderne, vom vedea cel mai probabil o ciudată slăbiciune: tema nu se potrivește cu măiestria. La alt nivel, se observă predominanța mijloacelor față de scopuri. A spune că marea artă trebuie susținută de o poveste nu înseamnă că ea trebuie să fie *despre* ceva. Ar fi mai corect spus că subiectul ia ființă după ce povestea s-a pierdut. Nesfârșitele reprezentări mitologice în artă care au constituit realizările Greciei obiectualizează visul metafizic al civilizației grecești; scopul ei artistic nu era să familiarizeze privitorul cu povestea, ci să utilizeze povestea în crearea unei forme cu semnificație. La fel s-au petrecut lucrurile și cu arta creștină. Dacă sunt prezente sentimentele adecvate, nu e nevoie să confundăm aprecierea noastră față de subiect cu aprecierea estetică – mentalitatea divizată asupra subiectelor și care se angajează în dispute e simptomatică dezintegrării. Când o cultură e unită la nivel imaginativ, unitatea între oameni produce o reducere a egocentrismului printre membrii ei.

Tendința către modernism a pornit odată cu pictura de portrete din secolul al cincisprezecelea. Aceasta a fost urmată de dezvoltarea interesului în peisaje, care în sine exprimă o trecere de la folosirea poveștii către interesul pentru tehnică. Pictorii renascentiști timpurii nu erau interesați de peisaje ca atare; pentru ei, natura era un simplu fundal care urma să fie formalizat și redus la esențe. Pentru că omul nu-și pierduse încă atributul său divin, el reprezenta centrul lumii. Un lucru precum „o scenă", care pentru omul obișnuit de azi pare să reprezinte totalitatea artei, nici măcar nu era recunoscut de oamenii Renașterii. Pe măsură ce pictorii s-au orientat spre peisaj și naturi moarte, a devenit reflectat în artă interesul predominant pentru lumea

fizică. Această tendință a atins un punct culminant în secolul al XIX-lea, odată cu impresionismul.

Mișcarea impresionistă, care reprezintă momentul revoluționar în pictura modernă, a fost atribuită mai multor surse. Clive Bell tinde să o vadă pur și simplu ca pe o redescoperire a păgânismului. Aceasta însemna acceptarea vieții ca fiind bună și satisfăcătoare în sine, ceea ce are drept consecință trăirea aici și acum. Lumea senzației pure a devenit lumea artei. R.H. Wilenski vede impresionismul ca fiind rezultatul introducerii aparatului foto și de aici, s-ar putea spune, al Revoluției Industriale. După el, încercarea artiștilor de a imita efectele unui mecanism a făcut ca percepția să degenereze într-o simplă „vedere". Artiștii au încercat să prindă vibrațiile luminii la fel ca aparatul foto și nimic mai mult, deși limitările le-au impus un tip sau altul de sinteză arhitecturală. S-a sugerat chiar că impresionismul a servit scopurilor socialismului egalitarist, deoarece dacă o pictură e doar rezultatul expunerii la undele luminoase, atunci un copac sau un câmp sau un peisaj marin vor fi la fel pentru toată lumea.

Interpretarea mea ar fi că impresionismul aduce nominalismul în pictură. Unul din principiile cardinale ale doctrinei lor este că în natură nu se întâlnește conturul. În consecință, obiectul principal era „divorțul suprem al picturii de orice convenție, fie ea de aranjament, de desen sau de paletă fixă"[8]. În acest punct îl găsim apoi și pe artist, aplicând doctrina *universalia post rem*, cu care a început de fapt povestea noastră. Dacă forma nu există înaintea lucrurilor, evident că realismul înseamnă să pictezi lucruri.

În lucrările care s-au realizat de pe această poziție se văd două semne importante ale dezintegrării. Primul este această repudiere a formei; în practica lor, pictorii impresioniști au căutat s-o evite, făcând ca substanța sau culoarea să preia toată sarcina. Un al doilea semn, legat de primul, a fost acceptarea efemerului. Se poate constata întotdeauna că aceia care se scufundă în substanță trebuie să se scufunde și în timp. Artiștii acestei școli s-au concentrat pe „a surprinde pe pânză accentele fugitive ale naturii". Astfel, Monet, studiind schimbările luminii, a pictat aceeași căpiță de fân la ora nouă, apoi la 10:30 și din nou la ora douăsprezece. O asemenea procedură explică destul de bine remarca lui Baudelaire

[8] Willard Huntingdon Wright, *Modern Painting*, p. 84

că arta își pierdea respectul de sine în vreme ce se închina înaintea exterioarelor. Simbolizarea percepției prin reprezentare era abandonată în favoarea unui contact imediat cu fluxul realității.

Se poate pune întrebarea dacă teza acestui pasaj nu e combătută de prezența lui Cézanne în perioada despre care discutăm. E adevărat că Cezanne a fost un mare artist și este la fel de adevărat că a fost prieten cu impresioniștii și a învățat de la ei; ceea ce nu este adevărat este că în cele din urmă ar fi devenit unul din ei. Dimpotrivă, Cézanne a fost primul care și-a pus întrebarea dacă adevărul senzației marchează sfârșitul artei. Iar răspunsul la această întrebare, reflectat în picturile din perioada sa târzie – un răspuns care aborda lumea prin abstracție și simplificare – a fost de așa natură, încât arta sa a fost numită „un monument pur metafizic". Cézanne e astfel o voce importantă a unui fenomen deja observat în literatură, unde artistul sensibil, după ce s-a manifestat în mod strălucit în limitele unei mode, devine conștient de acele limite și caută să le transcendă. El se afla pe această cale atunci când a declarat că speră să facă impresionismul de un clasic la fel de riguros precum Partenonul.

Nu ar trebui să ne mire că artiștii sunt primii care văd că subiectivismul și egocentrismul formează un *cul-de-sac*. Ei sunt, în cel mai înalt sens, văzătorii; alte victime ale acestei maladii se târăsc mânate de instinct sau încearcă să-și raționalizeze marile erori.

Caracterul amplu al mișcărilor pe care le urmărim reprezintă o nevoie psihică de a răsturna întreaga ordine, un efort tehnic de a primi ceva fără a tolera un mediu, ceea ce nu e nimic altceva decât încă o etalare a pasiunii pentru satisfacția imediată. Fie că privim la excesele romantismului literar, la sincoparea jazzului sau la impresionismul în pictură, povestea e aceeași. Suntem martorii unor încercări, adesea ingenioase și puternice, de a obține forma fără a fi de acord cu ea și apoi vedem începuturile reacționarismului în simbolism și arta abstractă.

Egocentrismul în muncă și artă este înflorirea, după o creștere îndelungată, a unei erezii asupra destinului uman. Ura pe care o nutrește față de disciplină și formă e de obicei asociată cu semnele „progresului". E un progres pentru aceia care nu au nici sensul orientării și nu vor nici responsabilități. Erezia constă în faptul că destinul omului în lume nu ar fi să se desăvârșească, ci să se

tolănească și să se delecteze cu plăcerile simțurilor. Într-adevăr, găsim ceva grăitor atât despre filosofia, cât și despre tehnica impresionismului artistic în versurile poeziei lui Whitman, *Cântec despre mine însumi*:

Lenevesc și-mi bucur sufletul,
Mă culc și lenevesc în voie, studiind un fir din iarba verii.

Alegerea a fost făcută prima dată în Evul Mediu târziu, când a putut fi apreciată natura fatală a egocentrismului, deoarece cogniția încă mai avansa cu referință la principiile supreme. Puțin câte puțin însă, subiectul a devenit omenirii indiferent.

Atunci când masele de oameni ating un punct în care egocentrismul domnește atât de nonșalant, mai e oare posibil ca damnarea lor politică să fie departe? Ei au respins singura garanție împotriva controlului extern, care este autodisciplina, învățată și practicată. Dacă nu mai respectă comunitatea, direcționându-și eforturile către o înțelegere comună, se vor pierde. Programe precum Cele Patru Libertăți[9], cu vagul lor nerealism politic, în loc să ajute, servesc doar la consfințirea erorii ca literă de lege. Este tocmai prezumția de egocentrism cea care îi face pe oameni să nu pună în practică anarhia filosofică la care se pare că tânjesc. O veche axiomă politică spune că un popor răsfățat cere un control despotic. Eșecul oamenilor de a menține disciplina internă e urmat de un soi de organizare rațională în slujba unei singure voințe puternice. În acest domeniu, cel puțin, istoria, cu toate vastele ei tomuri, are doar o singură pagină.

[9] Cele patru libertăți: a cuvântului, a închinării, eliberarea de sărăcie și de teamă au fost enunțate de președintele Franklin Roosevelt în 1941 într-un celebru discurs în care enumera beneficiile democrației. (n. trad.)

CAPITOLUL 5
MARELE STEREOPTICON

Bolnavi sunt ei mereu; își vomită fierea și o numesc ziar.
—NIETZSCHE

Dispariția sintezei primordiale are consecințe profunde, care sunt resimțite chiar și de cei aflați sub nivelul filosofiei; și sunt în mod ironic chiar ei aceia care fac primele eforturi pentru a repara stricăciunea. Nu mai e nevoie să adăugăm că lipsa lor de pătrundere face eforturile zadarnice, căci ceea ce fac ei, atunci când fragmentarea a atins nivelul de pericol, este să încerce o restaurare cu mijloace fizice.

Problema pe care dezintegrarea o aruncă înaintea oamenilor practici, a acelora care conduc state, instituții, afaceri, este cum să-i motiveze pentru activități în comun pe oamenii care de mult nu mai au aceleași idei despre lucrurile cele mai fundamentale. Într-o eră a credinței larg împărtășite, această problemă nu există, pentru că se formează o zonă largă a acordului reciproc, iar răzvrătirea este văzută nu ca o manifestare a distincției egocentrice, ci ca un fel de excomunicare. Întregul grup e conștient de această tendință, care-i furnizează standarde pentru judecățile de valoare. Atunci însă când scopul vieții devine realizarea de sine, toate acestea dispar. Ele dispar exact acolo unde ego-ul își clamează independența; după aceea, ce reconciliere se mai poate obține între autoritate și voința individuală? Politicienii și

oamenii de afaceri nu sunt interesați de salvarea sufletelor, ci de păstrarea unui minimum de organizare, pentru că de asta depind posturile și veniturile lor.

Acești lideri au adoptat soluția liberală la problema lor, adică abandonarea religiei și înlocuirea ei cu educația, care se presupune că ar avea aceeași eficacitate. Separarea educației de religie, una din realizările cu care moderniștii se mândresc foarte mult, e doar o prelungire a separării cunoașterii de metafizică. Iar educația astfel decapitată poate oferi exact acea îndoctrinare a lor. Includem aici, desigur, educația făcută în școală, pentru că tot învățământul de acest fel se face pe premisele ideologice ale statului. Însă educația care împlinește cel mai bine scopul lor este acea îndoctrinare sistematică din zi în zi a întregii populații prin intermediul canalelor de informații și distracție.

Interesele mari ale timpului nostru, care, din tot felul de motive, doresc să mențină valorile tradiționale sau să construiască noi valori care să le înlocuiască pe primele, au făurit o mașină minunată, pe care o vom numi Marele Stereopticon[1]. Funcția acestei mașinării este să proiecteze imagini culese din viață în speranța că cele văzute vor fi și imitate. Noi toți cei din Occident, care suntem aproape de această tehnologie, ne aflăm așezați în public. Ni se spune când e momentul să râdem și când e momentul să plângem, iar semnele care arată că publicul devine tot mai receptiv la aceste impulsuri nu sunt defel puține.

Se afirmă pe bună dreptate uneori că omul modern nu mai e în stare să vadă deasupra capului său marea cupolă a cerului, cu stelele sale și cu semnele lui *primum mobile*. E adevărat, însă el vede oricum ceva asemănător atunci când își citește în fiecare dimineață ziarul. El vede evenimentele zilei refractate printr-un mediu care le colorează la fel de real precum cosmologia savantului medieval îi determina concepția asupra stelelor și tăriilor cerului. Ziarul e un cosmos făcut de om, populat cu evenimentele din jur. Pentru cititorul obișnuit, el este un construct, conținând un set de semnificații pe care el nu se mai gândește să le examineze mai mult decât s-ar fi gândit străbunul său drept credincios al secolului al XIII-lea – cel de care modernului îi este milă pentru

[1] Străbunul diaproiectorului; funcționa pe principiul inserării a două imagini identice, care puteau fi văzute alternativ în ipostaze diferite, în timp ce se „dizolvau" una în cealaltă. (n. trad.)

că a trăit în obscurul Ev Mediu – să pună la îndoială concepția cosmologică a vremii. Și acest om modern trăiește sub o cupolă ale cărei aspecte teoretice au fost făcute să se armonizeze cu concepția materialistă asupra lumii. El folosește coincidențele și opozițiile ei pentru a explica evenimentele vremii sale cu toată încrederea de sine a proaspătului discipol într-ale astrologiei.

Marele Stereopticon, aidoma majorității aparatelor, a beneficiat încontinuu de îmbunătățiri și adăugiri până astăzi, când a căpătat forma unei mașinării compuse din trei părți: presa, filmul și radioul. Împreună, ele prezintă o versiune a vieții cam la fel de controlată precum cea impusă odinioară de religioșii medievali, însă nu la fel de puternică în inspirație morală, după cum se va vedea. Este acum sarcina noastră să privim la efectele fiecăreia dintre aceste părți.

Nimeni nu e pregătit să înțeleagă influența jurnalismului asupra minții publicului până când nu apreciază faptul că ziarul e progenitura mașinii. Fiind el însuși un mecanism, a fost dintotdeauna strâns legat de tipul de exploatare, financiară și politică, ce însoțește industrialismul. Presa e marele scrib, având în stăpânire acea abundență de mijloace pe care le furnizează întotdeauna tehnologia. Ușurința cu care multiplică stereotipuri face din ea servitorul ideal al progresului. Ea se hrănește din nesfârșita transmitere mai departe a știrilor. Puii ei, precum broaștele din Egipt, se urcă până în farfuriile noastre. Însă, exact pentru că victoria mecanică a presei e completă, suntem tentați să ignorăm condițiile în care se face munca din spatele ei.

Doresc să amintesc, așadar, că vom aborda aici o chestiune de natură blasfemică, o întrebare prin care, doar dacă o punem, vom tulbura profunda mulțumire de sine a epocii. Iar această întrebare este: s-a dovedit cumva arta scrisului a fi de un folos eminamente bun? Gândul acesta răscolește atâtea presupoziții încât, ca să ne ocupăm de el, ar trebui aproape să găsim o nouă orientare în filosofie; însă trebuie să ne reamintim că i-a venit aidoma și lui Platon, care i-a dat un răspuns negativ. El era preocupat de întrebarea dacă filosofia ar trebui să fie scrisă, iar concluzia la care a ajuns a fost că filosofia există mai bine în dialogul dintre oameni, în care adevărul țâșnește între ei „ca o flacără".

În explicarea acestei chestiuni importante, el îl face pe Socrate să istorisească un mit despre zeul egiptean Theuth, inventator

iscusit, care și-a prezentat invențiile regelui Thamus cu dorința ca ele să fie puse la dispoziția oamenilor. Regele i-a lăudat unele din invenții; dar s-a împotrivit ferm invenției scrisului, declarând că acesta putea deveni doar un mijloc de propagare a cunoștințelor false și de încurajare a pierderii memoriei. Socrate adaugă ideea că oricine care lasă în urma sa scrieri, în speranța că acestea vor fi „inteligibile și precise", sau cine crede că scrisul ar fi mai bun decât cunoașterea oferită direct minții se află într-o mare eroare.

Platon era deranjat de discursul scris pentru că acesta „nu are rețineri sau respect pentru diferitele clase de persoane" și pentru că, dacă un om apelează la textul scris pentru a afla un răspuns la o întrebare care-l frământă, „va afla întotdeauna un singur răspuns". Îl găsim în a șaptea Epistolă făcând extraordinara remarcă „niciun om inteligent nu va avea vreodată îndrăzneala de a da glas acelor lucruri pe care mintea sa le-a gândit, mai ales nu le va pune într-o formă care nu mai poate fi schimbată – ceea ce se întâmplă cu lucrurile puse în simboluri scrise". Evident, avem aici un paradox, iar scriitorul acestor cuvinte riscă încă unul atunci când scrie o altă carte ce avertizează asupra păcatului scrisului. Răspunsul la problemă pare să fie acela că discursul scris *se află* sub o limitare și că, dacă vrem să acceptăm ca acea limitare să ne ofere în schimb alte avantaje, trebuie să luăm o decizie bine gândită, punând în balanță scopul și circumstanțele în care ne aflăm. În Societatea cea Bună e destul de posibil ca omul să nu mai fie atât de dependent de cuvântul scris.

În orice caz, pentru Platon, adevărul era o ființă vie, care nu putea niciodată să fie capturată de oameni în întregime, nici măcar în discursul oral, iar în forma sa cea mai pură nu putea fi niciodată pus pe hârtie. În zilele noastre se pare că s-a maturizat exact opusul acestei concepții. Cu cât mai apăsat se face un stereotip dintr-o afirmație, cu atât mai mult îi cresc șansele să fie crezut. Se presupune că mașinării atât de costisitoare și de puternice precum tiparnițele moderne vor fi în mod firesc încredințate în mâinile unor oameni care posedă cunoaștere. Încrederea în cuvântul scris a ridicat jurnaliștii la rang de oracole; și totuși, poate exista vreo descriere mai fidelă a lor decât aceste cuvinte din *Phaidros*: „Vor părea că sunt omniscienți și în general nu vor ști nimic; vor fi obositori, având reputație de cunoscători, fără a fi însă aceasta în realitate"?

Dacă perceperea adevărului este produsul unei întruniri a minților, putem fi sceptici asupra abilității fizice a mecanismului de a-l propaga, atât timp cât acea propagare e limitată la tipărirea și distribuirea de povești care dau „un singur răspuns invariabil". Și această circumstanță ridică de îndată chestiunea intențiilor celor care conduc instituția presei. Multe semne mărturisesc asupra faptului că publicațiile moderne doresc să reducă discuția. În ciuda multor pretenții măiestrit formulate care susțin contrariul, jurnalismul modern nu iubește schimbul de păreri decât eventual în chestiuni academice. În loc de asta, el încurajează oamenii să citească, în speranța că îi vor înghiți versiunea. În primul rând, avem de-a face cu tehnica etalării, cu evaluările ei implicit conținute, care substituie gândirea omului obișnuit mai mult decât poate acesta bănui. În al doilea rând, se practică stereotipizarea de propoziții întregi. Acestea sunt cu grijă alese pentru a nu stimula reflecția și pentru a trezi reacții standard de aprobare sau de dezaprobare. Titlurile și reclamele le însoțesc din abundență și pare că ne apropiem de un punct în care, dacă nu apar așteptatele reacții standard, acest lucru este considerat un fel de trădare, cam ca și refuzul de a saluta drapelul. Ce știu mai cu seamă jurnaliștii din mass media este cum să exploateze răspunsul automat. Așa devine jurnalismul un discurs monstruos al lui Protagoras, care farmecă prin puterea sa hipnotică și descurajează acea implicare rațională fără de care omul nu poate fi considerat un gânditor. Dacă cititorii noștri de gazete ar fi învățați cum să depisteze presupunerile autorilor, dacă ar fi conștienți de retorica folosită în relatările de la fața locului, nu ar trebui să ne temem de acest produs al artei tipografice; dar asta ar însemna să presupunem că acel cititor este educat. După cum e organizată lumea modernă, cititorul de rând pare să-și fi pierdut capacitățile de a judeca singur, iar căderea în derizoriu a conversației a distrus practica dialecticii. În consecință, crește gradul de credulitate.

Există și o altă circumstanță care ridică serioase îndoieli asupra contribuției jurnalismului la binele public. Ziarele se află sub presiunea puternică de a distorsiona faptele pentru a capta atenția. Cred că ne putem permite să ignorăm presiunea din partea autorilor reclamelor asupra știrilor și editorialelor. Această sursă de distorsionare a fost descrisă pe deplin și e probabil suficient

de blamată; dar aici ne lovim de o pornire cu mult mai perfidă de a exagera și a da culoare mult peste necesar. Fără îndoială, ziarele se hrănesc din fricțiune și conflict. Trebuie doar să observi titlurile vreunui jurnal popular, adesea scrise cu roșu, ca să-ți dai seama de *natura* poveștilor care sunt considerate știri. În spatele marii povești se află aproape întotdeauna vreo bătălie de un fel sau altul. Conflictul, în cele din urmă, este esența dramei, și este un truism faptul că ziarele încep și prelungesc în mod intenționat certurile; prin insinuări, prin repetări măiestrite ale spuselor, prin accentuarea unor diferende neimportante, ele creează antagonisme acolo unde nu au existat până atunci. Iar acest lucru aduce un profit, pentru că ocazia de a dramatiza un conflict este o ocazie de știri. Jurnalismul, în ansamblul său, se bucură când începe o ceartă și se întristează când conflictul se oprește. În publicațiile mai senzaționaliste, se infiltrează în limbaj acest spirit de pasiune și violență, manifestat într-o oarecare neglijență de redactare, cu verbe pline de vitalitate și adjective tari. Prin atenția pe care o acordă nelegiuirilor înfăptuite de delincvenți, îi transformă pe aceștia în eroi, iar pe politicieni îi amplifică până la statura de uriași. Din felul în care au răscolit fiecare aspect al vieții și personalității lui Adolf Hitler după sfârșitul războiului, am simțit că ziarelor le e dor de el; acum nu mai au pe nimeni să-și asume figura de Anticrist împotriva neprihănirii burgheze pe care o reprezintă ei înșiși.

Revizuind tendința persistentă a ziarelor de a corupe, voi cita un pasaj din James Fenimore Cooper. Cu toate că Cooper a trăit înaintea apariției jurnalismului de senzație, se pare că el a sesizat esența chestiunii cu o precizie și o elocvență greu de egalat atunci când a spus în *The American Democrat*: „Așa cum se prezintă acum presa în țara asta, pare să fi fost gândită special de marele promotor al răului, pentru a descuraja și distruge tot ce e mai bun și a ridica și promova tot ce e mai rău în națiunea noastră. Micul adevăr adus în față e de obicei prezentat cu stângăcie, slăbit și făcut să pară viciat când e asociat oamenilor de caracter; pe când cei care trăiesc în minciună, eroare, dușmănii, incorectitudine și comploturi viclene, vor găsi în presă instrumentul pe care l-ar fi inventat chiar dracii ca să-i ajute să-și pună în aplicare planurile." O sută de ani mai târziu, Huey Long a făcut o afirmație de un adevăr neplăcut când a numit impozitul pe care-l impunea

ziarelor ca fiind „impozitul pe minciună".

Şi atunci, în lumina acestor realităţi, cum poţi ezita să conchizi că am trăi cu toţii în mai multă pace şi ne-am bucura de o sănătate morală mai trainică dacă instituţia ziarului ar fi în întregime desfiinţată? Jefferson observa odată că ar fi mai bine să existe ziare şi să nu existe guvern decât să existe guvern şi să nu fie ziare. Totuşi, în cel de-al şaptezecilea an de viaţă îi scria lui John Adams: „Am renunţat la ziare în schimbul lui Tacit şi Tucidide, Newton şi Euclid şi mă aflu mult mai fericit aşa."

Ruşii, cu realismul lor logic obişnuit, care ar trebui să vină ca o mustrare solemnă la adresa minţii occidentale, au ajuns la concluzia că libertatea de a stârni conflicte nu face parte din seria libertăţilor legitime. Aşa că au înfiinţat controlul de stat asupra jurnalismului. Dacă ziarele nu pot face altceva decât să mintă, ele vor minţi măcar în interesul statului, care, conform filosofiei etatiste, nu minte deloc. Desigur, rămâne de văzut dacă democraţiile vestice, cu puternicele lor forţe antagonice, vor putea continua să permită o reală libertate a presei. În domenii limitate, desigur, sunt semne că zilele acelei libertăţi au trecut.

Vedem acest lucru instalându-se pe tăcute sub forma apariţiei agentului de presă şi a ofiţerului de relaţii publice. Mai multe instituţii de acest fel încep să-şi dea seama că nu pot permite accesul nerestricţionat la ştiri care le implică. Ceea ce fac ele este pur şi simplu să înfiinţeze un birou de publicitate în care scriitorii, pricepuţi în ale propagandei, pregătesc genul de ştiri pe care acele instituţii doresc să le vadă puse în circulaţie. În mod inevitabil, acest tip de organizare serveşte în acelaşi timp ca un birou de cenzură, atenuând sau chiar trecând sub tăcere ştiri care ar putea afecta prestigiul cuiva. E uşor, desigur, să maschezi un asemenea birou sub denumirea de serviciu creat pentru a informa publicul, dar acest lucru nu schimbă faptul că acolo unde interpretarea e importantă, este decisiv să controlezi sursa de ştiri. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, guvernul Statelor Unite a înfiinţat un mare birou de ştiri de război, al cărui obiect de activitate era să interpreteze situaţia luptelor de pe front din punctul de vedere al administraţiei, care fusese tot timpul în favoarea războiului. În aceste zile ale competiţiei profesioniste pentru atenţia publicului, chiar şi fiecare departament al guvernului îşi are propriul serviciu de informaţii publice. Voi ilustra acest

lucru citând un detaliu dintr-o recentă informare de presă din Washington: „Forțele Navale ale Statelor Unite, care în perioada dinainte de război s-au menținut într-o stare de nemeritată umbră, au decis să lanseze un asiduu program de publicitate." Planul lor, continua articolul, era să adune un grup de cinci sute de persoane, a căror sarcină va fi „să realizeze fotografii, emisiuni radio și alte informații publice despre Marină". Noua decizie era rezultatul, se spunea, al descoperirii faptului că în timpul războiului „aparatele de publicitate ale forțelor terestre și aeriene au reușit să atragă susținerea publicului în detrimentul reputației Marinei". În decursul războiului, continua acest corespondent anonim, Marina făcuse un mare efort pentru a se adapta vremurilor, „introducând metode moderne specifice agențiilor de publicitate și renunțând la denumirea tradițională de birou de relații publice pentru titulatura mai eufemistică de birou de informații publice". Aceasta se întâmplă atunci când oamenii își dau seama că există destule știri și că ele trebuie să vină de la sursele potrivite. Practica aceasta tinde să devină universal răspândită; nu doar departamentele guvernului și firmele private, dar chiar și universitățile au ajuns la concluzia că libertatea accesului la știri tinde să devină costisitoare și chiar jenantă.

Cam atât despre forțele care nu permit acestei părți a stereopticonului să ne ofere adevărul viu; să ne ocupăm acum de a doua parte.

Orice cercetător al artei imaginilor mișcătoare a fost impresionat de marea inventivitate a acestui mediu. Producătorul de film e un artist aproape de talia unui poet, căci el lucrează cu mijloace capabile de a transforma conținutul subiectului. Producția lui poartă în sine puterea evaluatoare implicită în toate reprezentările dramatice, folosită îndeobște în scopuri de a distra publicul. Aceste două aspecte necesită o considerație mai aprofundată.

Nu avem nevoie să vorbim despre enorma influență a acestei descrieri sinoptice a vieții asupra copiilor și adolescenților. E un aspect care privește reținerea și adaptarea pentru diferitele clase de persoane, cum s-a spus mai sus; interesul nostru se îndreaptă însă mai degrabă spre efectele nefaste ale mersului la cinema asupra mentalităților adulte care găsesc plăcere în asta. Faptul că publicul în ansamblu nu înțelege influența exercitată de filme se

poate vedea din atitudinea sa față de cenzură. Întrucât publicul se mulțumește cu cenzurarea doar a acelor mici scăpări în decor care atacă respectabilitatea burgheză și sentimentul de siguranță. Adevărul este că acestea sunt atât de departe de miezul problemei, încât nu ar fi nicio problemă dacă ar fi ignorate. Ceea ce ar trebui cenzurat nu e lungimea sărutărilor, ci eroul egocentric, egoist și lăudăros; nu proporția relativă de carne goală, ci eroina ușuratică, fără minte și de asemenea egocentrică. Să nu ne facem prea multe probleme asupra glumelor cam lipsite de bună-cuviință; să obiectăm mai degrabă față de întreaga poveste, cu prezumția ei comodă asupra virtuților societății materialiste. Desigur, vorbim aici de pe un punct de vedere fundamental. O cenzură a filmelor, ca să fie cu adevărat eficientă, ar însemna o reinterpretare în întregime a majorității subiectelor, pentru că ideile care se află practic în spatele fiecărei povești sunt exact cele care ne conduc spre pierzare. I se inculcă întregii planete noțiunea că este ceva normativ în stilul de viață anormal întâlnit în New York și Hollywood – chiar și după ce acel stil de viață a fost prezentat în trăsături exagerate, pentru a satisface apetitul căutătorilor de senzații.

Falsa natură a „interesului" urmărit de filmul obișnuit denotă o indiferență față de problemele reale ale vieții. Producătorul, pentru a face din ofrandele sale niște atracții, adică, pentru a le face să farmece publicul, trebuie să le prezinte la fel de viclene și false ca și reclamele. S-a spus că tragedia este pentru aristocrați, comedia, pentru burghezi, iar farsa, pentru țărani. Ce procent din producția fabricilor de filme se califică în a purta numele de tragedie?[2] Odată cu desenul animat, un procent tot mai mare devine farsă. Poveștile de iubire și comediile – acestea sunt măsura profunzimii la care se mulțumește să ajungă publicul sălilor de cinematograf.

A treia parte a Marelui Stereopticon este reprezentată de radio și televiziune. Pentru că ele aduc aproape chiar vocea umană, lor li se deschid oportunități unice.

Efectul prim al radioului este de a ne răvăși și mai mult

[2] O întrebare diferită, dar mai serioasă ar fi: ce procent din tragediile autentice ar putea fi identifcat ca tragedii de către un public modern? Pentru inabilitatea gândirii contemporane de a recunoaște tragedia când îi este arătată, vezi Robert B. Heilman, „Melpomene ca fată bătrână", *Sewanee Review*, iarna 1947

imaginea pe care o avem asupra lumii prin reducerea posibilităților de selecție autentică (în sistemul său de programe, a obținut o „raționalizare" care rezultă într-un irațional sălbatic). Răsfoiești un ziar aplicând un soi de filtru al respingerii; de la film te poți sustrage, însă radioul e prezent și insistent; într-adevăr, victimele acestei publicități sunt pur și simplu vânate. Puține sunt locurile publice în care să scăpăm de el, iar difuzoarele vecinului pot foarte bine să pătrundă dincolo de sanctitatea spațiului nostru privat. Ascultând, în mod voluntar sau cu de-a sila, suntem obișnuiți treptat cu cele mai ciudate alăturări: lucrurile serioase laolaltă cu cele triviale, comicul și tragicul, toate urmează unul după altul într-o succesiune mecanică fără o tranziție reală. În timpul războiului care abia s-a încheiat, care om cu suflet n-o fi fost izbit de nebunia reclamelor pentru laxative, strecurate între anunțuri despre distrugeri de orașe întregi prin bombardamente aeriene? Nu e aceasta o mascaradă a simțurilor, când auzim relatări despre dezastre urmate de emisiuni de varietăți comice, împănate cu umor ieftin și aplauze dinainte înregistrate (aceste aplauze, desigur, spun ascultătorului când și cum să reacționeze și îl aruncă tot mai mult în mentalitatea de gloată)?[3]

Aici se află, după cât se pare, punctul culminant; aici se vede prăbușirea finală a valorilor, o fantezie a efectelor, amintind în haosul ei de distrugerea lăsată în urmă de furtună. Aici se vede dereglarea mecanică de zi cu zi a ierarhiilor.

De neignorat în orice apreciere a influenței este vocea crainicului și comentatorului. Visul metafizic al progresului dă tonul, care este unul de voioasă încredere, asigurând înaintea tuturor dovezilor contrare că va fi tot mai bine. Ca să amintesc din nou de anii războiului, probabil nu puțini au auzit de la radio vești despre tragedii cutremurătoare, care pot tulbura imaginația și face pe artistul conștiincios să ezite în descrierea lor, vești relatate cu același ton cu care se prezintă o marcă de săpunuri sau se prognozează vreme frumoasă pentru ziua următoare. Au fost și comentatori, e adevărat, care au cuprins în știrile lor spiritul gravității

[3] E un adevăr pe care l-am găsit la toți cei pe care i-am citat înainte, că gusturile rurale într-ale radioului diferă de cele urbane. Un studiu oficial făcut de Biroul de Economie Agrară a constatat că, pe când la oamenii de la orașe „spectacolele de varietăți comice sunt de departe favorite, oamenii de la țară au preferat în general emisiunile mai serioase, ca știrile și rapoartele de piață, muzica religioasă și predicile.

faptelor, însă în spatele lor s-a aflat întotdeauna crainicul, care, prin tiparul său de vorbire cu inflexiuni monotone, reci, a minimalizat puterea mesajului. Radioul, mai mult decât presa și marele ecran, este mincinosul plin de voioșie.

Astfel, transmiterea pe calea undelor a haosului lumii se face cu o curioasă monotonie. Aceasta e vocea Omului Gol, care chiar dacă vede prăbușindu-se zidurile Ierusalimului, Atenei și Romei, nu găsește în sine sufletul care să perceapă tragedia. Dar asta e așa cum am prezis: cu cât omul se află mai aproape de ruină, cu atât percepția sa se tocește; anihilarea ființei spirituale precedă distrugerea zidurilor templului.

Radioul e, în cele din urmă, un instrument de prim rang pentru descurajarea intenției de implicare. El este monopolul natural al comunicării. Ce alt mijloc mai bun ar putea exista pentru a transforma întreaga populație în receptori tăcuți ai edictelor date de instanțe cu autoritate? Un radio național e ca sistemul de megafoane de pe o navă de război sau dintr-o fabrică, de la care comandantul transmite ordine în fiecare ungher. Dacă suntem de acord cu afirmațiile materialiștilor că societatea trebuie să se conformeze evoluției științei, ne-am putea foarte bine pregăti pentru statul-monolit.

Până acum am vorbit despre tentațiile specifice de a suprima și distorsiona; e timpul acum să ne uităm la sursa fundamentală a răului înfăptuit de Marele Stereopticon. Dacă suntem din aceia care pledează pentru unitatea gândirii și admitem că este nevoie de un anume grad de determinare subiectivă, ar părea că această mașinărie, cu puterea ei de a da valențe retorice circumstanțelor, ar fi răspunsul Cerului la nevoile noastre. Atunci când vom trage linie, nu vom dori să avem date fără interpretarea lor; tocmai interpretarea este cea care ne trezește interesul. Însă eroarea cea mare este că datele, pe măsură ce trec prin mașină, își iau semnificația dintr-un vis metafizic bolnav. Sursa supremă de evaluare încetează să mai fie visul despre frumusețe și adevăr și devine cel al psihopatiei, al fragmentării, al dizarmoniei și al neființei. Cei care mânuiesc stereopticonul, prin însăși selecția subiectelor, fac niște presupuneri oribile despre realitate. Pentru public, acea cupolă care se întinde peste toate devine un fel de nor de miasme, un izvor de degradare și subuman. Cine este acela care, părtaș fiind viziunii pozitive asupra vieții, poate nega faptul că lumea, așa

cum este ea servită zi de zi de presă, film și radio e o lume a răului și a negării? Avem în noi suficientă tărie ca să rezistăm faptelor prezentate într-un context al declamării, însă nu putem rămâne netulburați de continuul spectacol al cinismului și brutalității. Și totuși, asta ne oferă materialiștii care controlează publicitatea.

Visul metafizic bolnav nu e doar creația acelora care au renunțat la stăpânirea de sine pentru a afla profitul din senzaționalism. Aceeași este și munca acelora care trâmbițează înalte idealuri, dar care nu pot vedea unde-i conduc presupunerile lor. Fundamentală visului, desigur, e dogma progresului, cu postulatul ei asupra nesfârșirii ciclului de deveniri. Obiceiul de a judeca toate lucrurile prin prisma felului în care au evoluat față de trecut e reflectat în majoritatea interpretărilor jurnalistice. De aici neastâmpărul și criteriul magnitudinii și popularității. Neîndoios, capitalismul, văzut ca un regim care înflorește doar prin expansiune, este în strânsă legătură cu aceasta. Însă, indiferent de cauze, nu există o lege a perfecțiunii în care să nu existe niște standarde după care să se facă măsurarea. Piatra de încercare a progresului inițiază pur și simplu mulțimile în a face evaluări superficiale.

Mai mult decât atât, undeva, metafizicienii publicității au absorbit ideea că țelul vieții ar fi fericirea prin confort. E o stare de automulțumire așteptată a se produce atunci când poftele fizice au fost satisfăcute. Reclama promovează conceptul, social-democrația îl aprobă, iar acceptarea e atât de largă, încât e eminamente imposibil astăzi, cu excepția textelor religioase, să mai înveți că viața înseamnă disciplină și sacrificiu. În lumea ilustrată a agenției de presă, ea înseamnă o slujbă, viață casnică, interes arătat unor diversiuni nevinovate precum baseball-ul și pescuitul și o puternică antipatie față de ideile abstracte. Aceasta e versiunea filistină a omului în căutarea fericirii. Chiar și doctrina despre binecuvântare prin muncă a lui Carlyle conține nuanțe de străduință care omului de azi îi repugnă. Pentru că jurnaliștii filosofi evaluează multiplele obiecte și evenimente ale lumii prin prisma atracției lor față de un număr cât mai mare de asemenea oameni, desigur că nu ne putem aștepta de la ei să recomande drumul anevoios al spiritualizării.

Cât despre acesta, nu putem spune suficient de accentuat că aceia care mânuiesc Marele Stereopticon au interesul de a opri oamenii să pătrundă spre înțelesuri mai adânci. Filosoful nu e

doar un consumator prea zgârcit, ci mai reprezintă şi o influenţă neliniştitoare asupra societăţilor care nu se sinchisesc de dreptate. Omul obişnuit poate bănui că există adâncimi de sens dincolo de rutinele lui zilnice; dar a-l ajuta să-şi dea seama de ele prin vreo revelaţie de natură apocaliptică ar putea ameninţa fundamentele civilizaţiei materialiste. Nu e de mirare că patronii cu experienţă caută angajaţi căsătoriţi şi serioşi, pentru că celălalt tip începe uneori să se întrebe care este realitatea *adevărată*, pe când aceştia nu şi-ar permite gesturi precum cel al lui Santayana, despre care se spune că a fugit din sala de clasă de la Harvard la chemarea glasului primăverii, sau al lui Sherwood Anderson, care a plecat din fabrica de vopsele din Ohio fără a întoarce privirea.

Speculaţiile jurnalismului rareori trec dincolo de limitele afacerii şi ale convenţionalului, iar oracolele sale s-au grăbit să-i atace pe cei care veneau cu noţiuni pasibile de a cauza tulburare – şi fac asta rapid şi fără scrupule dacă simt că noţiunile conţin un adevăr necesar. În aceasta, ei susţin observaţia lui Socrate conform căreia societatea nu se supără dacă un om e înţelept; ci se scandalizează numai dacă acela începe să-i facă şi pe ceilalţi înţelepţi. Asta înseamnă că ei se tem de răspândirea ideii care are adevărul şi raţiunea de partea ei. S-a bucurat oare vreun strălucit critic al ultimului secol de altceva decât de dispreţul derbedeilor jurnalismului, înainte ca recunoaşterea sa de către minţi mai luminate să-i forţeze şi pe ei să-i recunoască, scrâşnind din dinţi, valoarea? Un Nietzsche, un Kierkegaard, un Péguy, un Spengler – jurnaliştii nu i-ar putea lua pe aceştia în serios. Existenţa unuia o ameninţă pe a celuilalt. Stăpânii Stereopticonului au o idee foarte clară a nivelului până la care a gândi nu ameninţă ordinea stabilită. Ei protejează o civilizaţie materialistă care-şi simte siguranţa tot mai ameninţată şi se lasă cuprinsă de panică, pe măsură ce capătă confirmarea faptului că se află pe buza unei prăpăstii.

Aşadar, prin insistarea asupra dogmei progresului, prin reprezentarea suficienţei fizice ca scop al vieţii, prin izolarea minţii împotriva gândurilor unei realităţi imanente, Marele Stereopticon îl împiedică pe cetăţeanul de rând să perceapă „deşertăciunea contabilităţii sale şi goliciunea mulţumirii sale domestice". Este marea maşinărie de proiecţie a mentalităţii burgheze, care s-a dovedit deja psihopată în alienarea ei faţă de realitate.

E curios să vedem cum reuşeşte această mentalitate să

impresioneze oameni crescuți în condiții diferite. Îmi amintesc cu foarte mare claritate un pasaj din cartea lui Walter Hines Page, *The Autobiography of Nicholas Worth*. Page, care provenea din Sudul aflat în reconstruire, mergând mai târziu în Nord la studii, deschisese ochii într-o societate în care catastrofele și privațiunile de tot felul dezgoliseră unele din realitățile primitive, printre care și existența răului – o societate în care „infecția primitivă" a rasei africane, ca să folosim un termen al lui Jung, dezvoltase și în omul alb un soi de viclenie psihologică. Lui Page, ajuns în Nord, i se părea că oamenii de acolo aveau „niște minți de o simplitate atât de logică".[4] Aceasta, cred eu, trebuie să fie ceea ce simte oricine vine dintr-un mediu mai apropiat de natură într-unul în care educația, oricât de îndelungată și laborioasă, e bazată pe presupoziții burgheze asupra naturii reale a lumii. E o minte care învață să se joace cu abacul și să ajungă la răspunsuri care sunt valabile – dar numai într-un mediu burghez. Dacă am derula acest proces în sens invers și am trimite „mintea de o simplitate logică" în regiuni în care misterul și întâmplarea sunt la ele acasă, am repeta intriga din *Lord Jim* a lui Joseph Conrad. Există o lume de o realitate terifiantă, în care delicatele scrupule morale ale unei parohii anglicane nu ar putea fi nicidecum aplicate.[5]

Văzut dintr-un alt punct de vedere, Marele Stereopticon este o traducere în prezent a celebratului om al peșterii al lui Platon. Slăbiciunea prizonierilor, să ne amintim, este că ei nu pot percepe adevărul. Zidul dinaintea lor, pe care se joacă umbrele, este ecranul pe care presa, filmul și radioul proiectează versiunea lor asupra vieții. Lanțurile care-i împiedică pe prizonieri de la a întoarce capul sunt reprezentate de monopolul fizic pe care-l dețin în mod firesc motoarele publicității. Și nu e de-a dreptul trist de adevărat că aceste victime, cu câmpul vizual limitat, au „obiceiul de a premia pe cei dintre ei care sunt mai iuți în a observa umbrele, în a prinde care din acestea au apărut mai întâi

[4] În romanul său *Bostonienii*, care ar merita să fie mai bine cunoscut, Henry James trimite un personaj cu gândire „sudistă" într-un mediu nordist, cu consecințe care susțin teza lui Page.

[5] Un antropolog mi-a relatat că anumite triburi de negri din Africa de Vest folosesc, pentru a indica pe omul alb, un simbol constând într-o siluetă așezată pe puntea unui vapor cu aburi într-o poziție de cea mai extremă rigiditate. Liniile drepte trădează faptul că artistul primitiv a prins încremenirea nenaturală a omului alb, care contrastează, într-un mod foarte evident, cu stilul sinuos de adaptare al nativului.

și care pe urmă, sau care din ele s-au văzut împreună"?

Rezultatul este că izolarea dată de tehnologie a făcut mult mai dificilă sarcina de a răspândi înțelepciunea decât în zilele lui Platon. În mijlocul sofisticii și demagogiei ateniene, Platon s-a lovit de același fel de rele, însă acelea nu aveau la dispoziție asemenea fronturi strategice, iar înțeleptului nu-i era nici pe departe atât de greu ca astăzi să-și proclame înțelepciunea. Nimic mai natural, în acest ev al materialismului, ca autoritatea să fie a celor care posedă bunuri. Ce șanse ar mai avea azi un predicator la colț de stradă, fără mijloace și fără susținere din partea vreunei instituții, în competiție cu balivernele meșteșugite ale vreunui orator radiofonic? Locuitorii cavernelor n-au fost niciodată atât de strâns încătușați ca în aceste timpuri, care se folosesc de libertate ca de o incantație goală.

E adevărat, mai există unele semne de îndărătnicie, născute din condiția noastră, care ne dau speranță. Majoritatea dintre noi am observat printre oamenii de rând o suspiciune de netăgăduit față de propagandă care s-a instalat odată cu Primul Război Mondial. Lecția acelei mari deziluzii a rezistat surprinzător de mult. Atât de intensă a fost această pierdere a încrederii, încât pe timpul conflictului mai recent, cele mai autentice istorisiri ale unor atrocități, documentate și dovedite în toate privințele, au fost întâmpinate fie cu neîncredere fățișă, fie cu acceptare temătoare sau chiar cu rezerve. Omul obișnuit își dă seama că a fost indus în eroare și că există din aceia care-l vor păcăli din nou; însă, lipsindu-i capacitatea analitică, tinde să asocieze propagandei orice mesaj provenit din instanțe instituționale. Am văzut în această țară politicieni aleși în ciuda opoziției aproape unanime a presei; vedem adesea o respingere vădită a falsității reclamelor, iar eu am auzit oameni simpli remarcând că ziarele n-ar trebui să tipărească lucruri considerate private și tulburătoare, din cele pe care noi le-am catalogat drept obscene.

În scrierile serioase, de asemenea, există un vânt al schimbării dătător de speranță. Am observat felul în care poeții moderni au reacționat împotriva instituirii clișeelor în limbă, ca o dovadă a decăderii acesteia. În alte tipuri de literatură apar indicii care mărturisesc despre faptul că imaginea despre lume a clasei de mijloc începe să fie abandonată. Poate că Arthur Koestler are dreptate: în timp ce romanul burghez își trăiește ultimele clipe,

se ridică un gen absolut nou de scriitori: „piloți, revoluționari, aventurieri, oameni care duc o viață primejdioasă". Din aceștia se pare că sunt Silone, Saint-Éxupéry, Hemingway. Ei vor purta cu ei darul reflecției în mijlocul experiențelor de mare suferință fizică și vor ieși de aici purtând un dispreț mai autentic față de explicațiile materialiste care au existat de secole. Atunci când, de exemplu, Saint-Éxupéry declară că „drama fizică însăși nu ne poate atinge până când cineva nu-i subliniază sensul spiritual", el face o afirmație cu privire la tragedie și semnificație. Într-un fel, acești oameni au parcurs același drum al descoperirii ca și misticii medievali, care primeau revelația din mijlocul suferinței. Și, de vreme ce credința le-a fost încercată prin foc, ei nu pot fi intimidați de acele lucruri care-l aduc pe filosoful de fotoliu într-o stare de umilință. Ei au pătruns dincolo de falsitate și s-au întors ca să spună lumii că lumea nu e deloc așa cum a fost făcută să pară – nu după ce omul s-a desprins din siguranța și confortul lui și a dobândit acel grad de libertate mult diferit față de cel promis de liberalii politici, care sunt de fapt cei ce schimbă diapozitivele în stereopticon. Reflectând la ce se poate învăța din extreme, ne amintim de ce spunea poetul Yeats, că sfinții și bețivanii nu sunt niciodată liberali.

Va trebui cu siguranță să punem întrebarea dacă fascismul european nu a fost cumva tocmai un asemenea impuls, vulgarizat și pervertit. Rebeliunea tinerilor, repudierea mulțumirii de sine burgheze, încercarea de împrospătare a sensului „sfințeniei și eroismului" par să fi fost cele ce au declanșat o revoltă cel puțin la fel de profundă ca și cea care a dus la Revoluția Franceză. Revolta a fost condusă de spirite ignorante, mânate din urmă de propriile lor resentimente și care, prin hotărârea lor de a inversa etica creștină, au ajuns la un fiasco de neegalat. Totuși, nu avem motive să credem că adânca mulțumire cu superficialitatea stilului de viață occidental ar fi fost îndepărtată sau chiar atenuată. De aceea ne mirăm cât timp va putea stereopticonul să păstreze imaginea aiurea a lumii care burghezului îi este atât de agreabilă. În fond, e doar un mijloc mecanic de a unifica niște comunități empirice.

Pe scurt, refrenul care spune că presa, filmul și radioul își justifică existența prin nevoia de a informa oamenii se dovedește a fi fals. Dacă ne gândim numai la fapte și senzații directe,

e drept, poate că pretenţia aceasta ar avea un fundament, dar dacă gândim prin prisma încurajării spre meditaţie, mai degrabă contrariul pare să fie adevărat. Căci, menţinând elementul temporal în prezent – şi ne amintim de descrierea pe care Henry James o face jurnalismului, pe care-l numeşte o critică adusă momentului în chiar momentul respectiv – ele nu îndeamnă oamenii să-şi „adune gândurile", ci mai degrabă-i descurajează de la aceasta, promovând de fapt chiar fragmentarea despre care am mai vorbit. În legătură cu alte situaţii, am văzut felul în care specializarea este ostilă oricărui fel de organizare, fie că acea organizare e exprimată ca imagine, ca întreg sau ca generalizare. În ultima analiză, acest lucru se arată ca o încercare de a împiedica perceperea simultană a evenimentelor succesive, care este apanajul filosofului. Materialismul şi succesul au nevoie de „eternitatea descompusă" a timpului pentru a putea opera, acesta fiind motivul pentru care ne confruntăm cu atacurile ascunse, dar persistente asupra memoriei, a cărei misiune este să menţină evenimente succesive într-o singură imagine. Percepţia succesivă a evenimentelor succesive este empirism; percepţia simultană e idealism. Mai e nevoie să continuăm în a justifica neplăcerea generală faţă de memoria de lungă durată şi ura împărtăşită faţă de trecut?

Folosindu-ne de observaţia lui Platon că filosoful trebuie să aibă o memorie foarte bună, să cercetăm acum dacă această nesfârşită diseminare de ştiri din partea mijloacelor media nu dă cumva naştere acelui provincial al timpului despre care vorbeam la începutul cărţii. Fluxul constant de senzaţii, lăudat ca fiind o transmitere vie a ce doreşte publicul să audă, descurajează legarea evenimentelor timpului trecut într-un mănunchi, în vederea contemplării. Astfel, absenţa reflecţiei împiedică individul să devină conştient asupra eurilor sale anterioare. Ne întrebăm aşadar dacă cineva care nu posedă o asemenea amintire poate fi membru al unei comunităţi metafizice. De prezenţa trecutului înglobat în prezent depinde orice acţiune condusă de cunoaştere.

Nu încape îndoială că această condiţie prezentă a minţii e un factor important, care determină nivelul coborât al moralităţii politice a timpului nostru. Oswald Garrison Villard, un jurnalist politic al vechii şcoli care a petrecut o jumătate de veac militând pentru standarde de probitate în administraţia publică, a declarat

odată că nu a încetat nicio clipă să se minuneze de cât de scurtă este memoria publicului și cât de rapid uită acesta episoadele de scandal și incompetență. Uneori i se părea inutil să atace un partid pentru acțiunile sale lipsite de etică, pentru că alegătorii săi oricum nu mai țineau minte nimic. Ușurința cu care e aplicată eticheta „poveste veche" unor lucruri care au ieșit din vizorul imediat e, desigur, o parte a acestei atitudini barbare. Omul de cultură găsește relevant întregul trecut; burghezul și barbarul găsesc relevant numai ceea ce are o influență actuală asupra poftelor lor. Numai aceia care-și amintesc au un sentiment de relaționare, iar oricine are acest sentiment de relaționare se află cel puțin la primul nivel al filosofiei. Afirmația lui Henry Ford că istoria este o aiureală e o observație cât se poate de potrivită pentru un industriaș burghez, ea fiind urmată în mod fidel de o alta: „Crezurile trebuie să piară." Tehnologia nu emancipează numai de sub dominația memoriei, ci și de sub cea a credinței.

Care spirit uman, după citirea unui ziar, vizionarea unui film popular sau ascultarea unui talmeș-balmeș de program radio nu a găsit ușurare în a-și îndrepta privirile spre un colț de natură? E o scăpare din visul metafizicii bolnave. Afară din noianul de falsitate născută din tehnologie și comercialism, ne bucurăm când ne întoarcem la lucrurile de la începuturi și când primim asigurarea că lumea e făcută din forme eterne, care în ele însele nu sunt nici brutale, nici sentimentale.

CAPITOLUL 6
PSIHOLOGIA COPILULUI RĂSFĂȚAT

Oriunde se înstăpânește caracterul tipic de masă, toate înaltele valori sunt pierdute.
—RAUSCHNING

Fiind învățat timp de vreo patru secole că salvarea lui se află în cucerirea naturii, omul se gândește la paradisul lui ca la ceva amplasat în spațiu și timp și, observând toate lucrurile prin lentilele Marelui Stereopticon, el așteaptă ca această salvare să mai fie și foarte ușor de atins. Doar așa putem explica psihologia de copil răsfățat a maselor urbane. Savanții i-au dat impresia că nu există nimic ce nu se poate cunoaște, iar falșii propagandiști i-au mai spus că nu e nimic ce nu poate avea. De vreme ce scopul primordial al acestora din urmă e să consoleze, omul a beneficiat de suficiente concesii încât să creadă că poate obține ce dorește dacă se plânge și pretinde. Aceasta e doar o altă etapă a stăpânirii pe care o exercită dorințele.

Copilul răsfățat nu a fost învățat să vadă relația între efort și răsplată. El vrea lucruri, dar privește plata pentru acestea ca pe o nedreptate sau ca pe o expresie a răutății celor care i-o impun. Soluția lui, după cum vom vedea, este de a-i abuza pe cei care nu-i oferă satisfacție.

Nimeni nu poate fi scuzat pentru degradarea morală în care se complace, însă suntem tentați să spunem despre locuitorul orașului, ca despre un păgân, că nu a avut niciodată ocazia de a fi salvat. A fost expus în mod atât de necruțător acestei false interpretări a vieții, încât, cu tot regretul de care am da dovadă, nu ne

mai mirăm de iraționalitatea pretențiilor sale. Lui i s-a inculcat noțiunea că progresul ar fi ceva care se întâmplă automat, așa că nu e pregătit să înțeleagă impedimentele; iar dreptul de a-și urmări fericirea l-a tradus, deloc nefiresc, într-un drept de a poseda fericirea, ca unul izvorât dintr-o franciză. Dacă toate acestea ar fi fost învăluite în termenii profunzimii spirituale, cazul ar fi cu totul diferit; dar când oamenii sunt învățați că fericirea se poate obține într-o lume limitată doar la suprafețe, ei sunt pregătiți pentru deziluzie și resentiment, care stau la baza psihozei de masă a fascismului. Omului i s-a sugerat prin mijloacele substanței că lumea e condiționată, iar atunci când intră în acțiune forțe necondiționate și pun capăt idilei, el suferă în mod firesc de frustrare. Superiorii lui în ierarhia tehnologiei și-au impus voința asupra lui; iar el îi trage la răspundere doar periodic, în timpul crizelor.

Să luăm cazul unui om obișnuit care trăiește într-un megalopolis. Stereopticonul l-a ferit atât de mult de vederea prăpastiei, încât el concepe lumea ca pe o mașină relativ simplă, care, cu un pic de meștereală iscusită, poate fi făcută să meargă. În timpul mersului, ea oferă toate tipurile de confort și satisfacție promise de către liderii lui demagogi, iar el este convins că i se cuvin. Dar sunt întotdeauna niște taine care-și bagă nasul, așa că nici cea mai grozavă mașinărie nu poate merge la nesfârșit. În acest punct, omul nostru, aidoma strămoșilor lui, se găsește confruntat cu necesitatea de a depune efort. De vreme ce asta nu a figurat pe lista promisiunilor, el începe acum să suspecteze că la lucru ar fi niște minți criminale și începe o tiradă copilărească de învinuire a diferiților indivizi de lucruri care, în esență, sunt strâns legate de condiția umană. Adevărul este că el nu a fost niciodată crescut să atingă statura de om matur. Acel om ar trebui să fie produsul disciplinei și al modelării, unul care să ajungă să fie recunoscător pentru trasul și împinsul care i-au permis să crească – acest concept a ieșit din manuale odată cu apariția romantismului. Cetățeanul de azi este acum copilul unor părinți indulgenți care-i cocoloșesc poftele și-i umflă egoismul până când el devine complet incapabil de vreo luptă în viață.

Răsfățarea omului pare să înceapă întotdeauna atunci când stilul de viață urban predomină față de cel rural. După ce omul a părăsit satul și s-a ferecat singur între vastele grămezi de piatră

ale orașului, după ce a pierdut ceea de Sir Thomas Browne numea *pudor rusticus*, după ce a ajuns să fie dependent de complicatul sistem al schimburilor interumane pentru a supraviețui, el uită de misterul suprem al creației. Aceasta este condiția normală a unui *déraciné* [dezrădăcinat]. Mediul artificial îl face să piardă din vedere marele sistem care nu se supune controlului uman. Fără îndoială, această circumstanță este o componentă de bază a mentalității burgheze, după cum revelează însăși etimologia cuvântului „burghez". Cetățeanul urban, consolat de multele conforturi fabricate de mâna omului, respinge chiar gândul că ar exista niște forțe uriașe dincolo de puterea lui de înțelegere; tot el dorește să fie izolat de ce este în afară și îi cataloghează și-i persecută pe filosofi, profeți și mistici, oamenii sălbatici ai deșertului care îi aduc mereu înainte tema fragilității umane.

Tot din aceeași uscăciune face parte substituirea sentimentului primordial de apartenență cu cel al unei false automulțumiri. Dacă omul ar putea continua în credința existenței a ceva mai mare decât el însuși și ar putea vedea virtutea care rezidă în supunerea eului în fața proiectului comunitar – adică să vadă virtutea din această supunere și nu doar să se supună unei coerciții din exterior –, atunci poate că ar putea să se păstreze necorupt, chiar și în marele oraș. Dar atunci când se pornește lupta pentru câștigarea titlului de „egal", se produce acea ruptură care este individualismul. S-a dovedit că acest lucru este la fel de adevărat atât pentru spirit, cât și pentru trupul pe care orașul îl face steril.

Acest lucru s-a văzut în multe societăți, însă în societatea noastră el capătă dimensiuni augmentate datorită dezvoltării științei. Dacă orașul încurajează omul să se creadă deasupra limitărilor naturii, știința îl încurajează și ea să creadă că e scutit de muncă. Într-adevăr, omului modern i se spune că lumea este datoare să-i susțină traiul. Cu atât mai mult va fi de acord cu aceasta cu cât, în caruselul lui du-te-vino al informației, află că și știința este datoare să-i asigure traiul. Orașul îi oferă adăpost, iar știința îi susține traiul; ce s-ar putea cere mai mult visului imaginat de utilitariști? Și ce lecție ar putea omul să învețe din toate acestea, decât aceea că munca e un blestem pe care îl va evita cât se poate de mult, în așteptarea momentului în care știința va veni cu mijloacele prin care s-o desființeze complet? Când oamenii nu mai trebuie să muncească pentru a-și câștiga pâinea cu sudoarea

frunții, va fi încetat blestemul primar; și zilnic suntem asigurați prin reclame că țelul acesta nu e prea departe.

Cât de evidentă este aici dispariția ideii de misiune. Oamenii nu mai simt chemarea de a transforma potențialul în realitate; nu mai există acele scopuri ale muncii pe care le aveau constructorii de catedrale. Totuși, până când omul nu se vede în relație cu misiuni de acest gen, ceea ce-i mai rămâne este cel mai teribil răsfăț și dezgust de sine, urmate probabil de o îmbolnăvire reală. După ce religiei i s-a răpit vigoarea, i s-a transmis științei medicale a epocii noastre sarcina de a reînvia vechiul adevăr că munca este terapeutică.

Polaritatea între real și potențial creează o tensiune în a cărei prezență confortul complet devine imposibil. Aici e secretul lipsei de răbdare al omului din mulțime cu idealurile. Sigur că nu există altă formă de desfrâu cu aparențe mai nevinovate decât idolatrizarea confortului; și atunci când este însoțit de un grad înalt de inventivitate tehnică, dificultatea în a convinge oamenii nu să renunțe complet la el, ci măcar să-i vadă consecințele devine insurmontabilă. Sarcina aceasta e legată, desigur, de aceea a readoptării principiilor, pentru că acolo unde totul lucrează în slujba poftelor, nu există nicio bază de pe care să critici confortul.

Pe măsură ce lucrăm la restabilirea valorilor, suntem nevoiți cu toată seriozitatea să subliniem că nu există corelare între gradul de confort și realizările unei civilizații. Din contră, complacerea în relaxare este unul din cele mai sigure semne ale decăderii prezente sau iminente. Civilizația greacă, pentru a lua un exemplu binecunoscut, era deficitară la capitolul confort. Pentru a privi la reprezentațiile tragediilor antice, atenianul ședea în aer liber pe o piatră; newyorkezul modern șade într-un fotoliu înclinat din pluș și se uită la vreo piesă clasificată, pe bună dreptate, ca divertisment. Grecul nu se așeza seara pe o saltea concepută pentru a se mula pe trupul său, ci se învelea cu haina și se culca pe o bancă precum un pasager feroviar la clasa a treia, așa cum remarca și Clive Bell. Și nici nu-și plângea de milă atunci când hrana îi era puțină. Privațiunile cărnii nu erau văzute ca obstacole în calea minunatei lumi a imaginației.

Pe de altă parte, câți americani nu s-au întors din Europa cu povești grozave despre umezeala și curentul din castelele medievale și palatele Renașterii sau despre instalațiile defecte și scaunele

atât de incomode? Mark Twain a avut dreptate să-l pună pe yankeul lui din Connecticut să facă o evidență a conforturilor lipsă din Camelot[1]. Oameni de soiul acesta vor rămâne indiferenți la iscusita descriere a prăfuitului orășel Gopher Prairie[2] sau a lui Zenith și își găsesc nutrețul intelectual în literatura de la chioșcul de ziare.

În realitate, cultura constă din multe lucruri mărunte; dar acestea nu se rezumă la brațe de fotoliu și paturi moi și băi cu amenajări extravagante. Acestea satisfac simțurile; dar, deoarece cultura aparține imaginarului, omul de cultură trăiește într-o oarecare măsură în afara acestei lumi.

Idolatrizarea confortului, deci, este numai un alt aspect al deciziei noastre de a trăi pe de-a-ntregul în această lume. Dar aici, omul se lovește de o anomalie: chiar stilul de a trăi în întregime în lumea aceasta, fără a avea vreo comunicare cu lumea cealaltă, care nu poate fi „dovedită", deturnează atenția omului în întregime către vremelnicie, afectându-i în final eficiența. Ca specie, ne e indiferent dacă vom fi condamnați pentru că nu producem artă măreață sau pentru că nu respectăm ceremonii, dar ce ne facem dacă se dovedește că dependența noastră de confort ne face incapabili să supraviețuim? Nu e o poveste nouă; soarta animalului gras și molatic învins de cel slab și flămând reprezintă o alegorie a unei experiențe destul de familiare. Nici nu e nevoie să mai evocăm zilele decăderii romane, cu toate că ar fi potrivit; să privim mai degrabă problema în esența ei și să ne întrebăm dacă închinarea la zeul confortului nu derivă în mod automat din pierderea credinței în idei și dacă nu ajunge astfel să inducă demoralizarea socială. Faptul că-și are originea în clasa de mijloc, cu aceia care sunt moderați până și în virtute, cum spunea Nietzsche, are o semnificație aparte. După ce un popor a repudiat idealurile, el începe să reacționeze la pișcăturile poftelor aidoma unui animal înhămat, însă aceasta, din motive deja arătate, nu poate lua locul unui efort sistematic în direcția unui țel mai presus de persoana sa. Devenind pragmatic, el își pierde eficiența. De Tocqueville, atent în a discerne efectele diferitelor idealuri sociale, a observat

[1] Referire la romanul satiric al lui Mark Twain, *Un yankeu la curtea regelui Artur* (n. trad.)

[2] Din romanul *Main Street* al lui Sinclair Lewis, apărut în 1920, distins în 1930 cu Premiul Nobel pentru Literatură (n. trad.)

foarte bine: „În vremuri de credință, scopul final al vieții este văzut dincolo de viață. Oamenii acelor vremuri, așadar, în mod firesc și aproape involuntar se obișnuiesc să-și pironească privirile pentru mulți ani asupra unui obiect nemișcător către care tind în mod constant; și învață în pași minusculi cum să-și reprime o mulțime de dorințe trecătoare ca să se păstreze mai bine pentru acea mare și nesfârșită dorință care-i stăpânește. [...] Așa se explică de ce națiunile religioase au avut adesea rezultate atât de mărețe; căci, de vreme ce se gândeau numai la cealaltă lume, au găsit marele secret al succesului în lumea aceasta."

Marile idei arhitectonice nu sunt hrănite de iubirea pentru confort, și totuși știința le spune maselor în mod constant că viitorul va fi mai bun, de vreme ce și condițiile de viață vor fi mai blânde. Iar odată cu această îmblânzire, virtutea masculină a eroismului devine, asemenea sentimentelor despre care vorbea Burke, „absurdă și învechită".

Calea s-a deschis criteriilor confortului și ale mediocrității atunci când Evul Mediu a abandonat etica lui Platon în schimbul celei a lui Aristotel. Doctrina prudenței raționale a celui din urmă i-a dictat afirmația din *Politica* potrivit căreia statul e condus cel mai bine de clasa de mijloc. Pentru el, viața virtuoasă însemna o evitare a extremelor, o cale de mijloc între contrarii considerate dăunătoare. O asemenea doctrină scoate din ecuație posibilitatea să mai existe virtuți care nu se alterează prin creșterea lor, că virtuți precum curajul și generozitatea pot fi urmărite până în punctul în care omul se auto-anulează pe sine. Evident, ideea de auto-anulare va fi absentă din orice filosofie care încurajează spre o prosperă carieră lumească.

Aici, concepția lui Platon – exprimată aidoma și în creștinism – de a urmări virtutea până când consecințele lumești devin indiferente, vine în contradicție. Aristotel rămâne un fel de istoric natural al virtuților, observându-le și înregistrându-le pe măsură ce studia tehnici dramatice, dar fără a se gândi la un ideal spiritual. O viață adaptată la această lume, care respinge experiențele dureroase pe care extremele, inclusiv cele ale virtuții, le presupun, a fost ceea ce el i-a propus fiului său Nicomachus.

S-ar fi putut anticipa că o asemenea teorie ar prinde bine la gentilomii Renașterii și, mai târziu, la burghezie. În tomism, care se bazează pe Aristotel, chiar și Biserica Catolică și-a întors fața

de la ascetism și de la moralitatea riguroasă a părinților ei, pentru a ceda în fața acceptării pragmatice a lumii. Această diferență a făcut pe cineva să spună că, pe când Platon a construit catedralele Angliei, Aristotel a construit conacele.

Tendința continuă. Într-un document modern precum cel al Celor Patru Libertăți, se văd confortul și securitatea întruchipate chiar în canoane. Pentru opoziția filosofică, acestea sunt, desigur, potrivite, pentru că fascismul a propovăduit o viață de mari eforturi. Însă și alții, cu gândul la țeluri spirituale, au propovăduit același lucru. Emerson spunea: „Eroismul, asemenea lui Plotin, aproape că se rușinează de trupul său. Ce le va spune, atunci, acadelelor și cărucioarelor, toaletei, complimentelor, certurilor, cărților de joc și cremei de vanilie, care toate subțiază spiritul societății umane?" De vreme ce acela care tânjește să realizeze un țel nu mai întreabă dacă scaunul e moale sau vremea e plăcută, este evident că greutățile sunt o condiție a eroismului. Efortul, modestia, răbdarea, toate acestea nasc un erou, însă copilului răsfățat acestea îi sugerează sadismul naturii și răutatea omului.

Temperamentul modern pierde simțul pentru eroism chiar și în război, care constituia mediul suprem de celebrare a acestei virtuți. E semnificativ că, dacă la început războaiele erau numite cruciade, sau, cel puțin, erau văzute ca niște probe, a devenit o practică în America să se vorbească despre cel de-al Doilea Război Mondial ca despre un „job". Micile schimbări în limbaj sunt la fel de revelatoare precum schimbările în îmbrăcăminte. Era doar un „job" de făcut, pentru ca după aceea băieții să revină acasă la existențele lor burgheze, care nu concepuseră vreodată un asemenea cataclism și nu știau cum să-l catalogheze atunci când s-a produs. Organele de propagandă au fost pornite să convingă lumea că acesta nu era doar un job oarecare, de vreme ce răsplata lui era de domeniul intangibilului și de vreme ce era posibil chiar să nu existe nicio răsplată. Astfel încât am văzut referirea constantă la orele prestate și la plata primită de soldați și de muncitori, într-o încercare de a-i face pe soldați să creadă că luptau pentru ceva mai mult de cincizeci de dolari pe lună și de a-i convinge pe muncitorii din fabrici că măsura muncii lor nu era salariul câștigat, ci ceea ce reușeau să realizeze pentru cauza frontului. A fost o campanie bine organizată, folosind toate resursele Marelui Stereopticon pentru a inculca unui popor

devenit materialist adevărul că sacrificiul nu însemna o investiție, ci renunțare la ceva de dragul transcendentului.

În perioada timpurie a celui de-al Doilea Război Mondial, a circulat povestea unui fermier din Oklahoma – o zonă încă nealterată – care, auzind despre atacul de la Pearl Harbour, a plecat împreună cu soția lui spre coasta de vest pentru a lucra la șantierul naval. Soția lui a găsit o slujbă de chelneriță, astfel încât aveau din ce trăi. Analfabet fiind, noul muncitor nu înțelegea sensul bilețelului de hârtie care-i era înmânat o dată pe săptămână. Abia după ce a acumulat peste o mie de dolari în cecuri a înțeles că fusese plătit pentru a-și salva țara. El plecase cu convingerea că atunci când țara e în primejdie, toți se vor grăbi să ajute, iar ajutorul însemna dăruire pur și simplu, fără a aștepta recompense bănești.

Pe de altă parte, într-o baladă populară rezultată din Război există un înțeles aparte. Balada „Roger Young" avea versul „O, nu avem timp pentru glorie când suntem la infanterie". Limbajul afacerilor a început tot mai mult să fie folosit cu referire la război, atunci când cuvintele „soldat" și „marinar" au fost înlocuite cu neutrul „serviciu". Când spui „fiul nostru e în serviciu" în loc de „fiul nostru luptă pentru patrie", se golește esența eroică a faptului.

Războiul obiectivelor neclarificate pe care democrațiile l-au pornit în final poate fi explicat prin mânia pe care au simțit-o când le-a fost afectat confortul și a fost expusă natura contingentă a lumii în care trăiau. În mânia aceasta, au comis o eroare flagrantă în a presupune că războiul „necondiționat" constituia un mijloc prin care să desființeze orice fel de război. Și aceasta s-a dovedit a fi parte din starea lor de inadecvare.

Atât despre conflictul fizic; acum să ne oprim și să punem întrebarea dacă psihologia de copil răsfățat nu ne face la fel de inadecvați pentru acea inexorabilă luptă politică ce se ivește acum la orizont. Avem o referință, desigur, în noul echilibru de forțe între Est și Vest, între democrația burghez-liberală și comunismul sovietic. Cu idealul lor de fericire prin confort, occidentalii speră la o eră a traiului netulburat, în care orice progres al dimensiunii metafizice să ia cel mult forma cuceririi naturii. Aceste cuceriri sunt deja o mare amenințare pentru echilibrul mult lăudat, dar par să fie încă mici în comparație cu ideologia

alimentată de marele rival de la Răsărit. Căci, oricât de mult s-ar fi alintat bolșevicii cu alte sofisme, ei n-au pierdut niciodată din vedere că viața e o luptă. Și, de vreme ce ei văd expansiunea ca preț al supraviețuirii, sunt pe deplin dedicați dinamismului. Pentru liderii comunismului răsăritean, nu există conceptul de „politică de bună vecinătate", așa cum îl vedem noi. Aceasta ar presupune un respect pentru niște drepturi abstracte. Cât de mult trebuie să-și râdă în pumni când li se pomenește de gogomănia aceasta a liberalismului! Ei văd lumea în plin avânt evoluționist, în care drepturile abstracte ale indivizilor și națiunilor sunt amestecate în tăvălugul unor procese de neoprit.

Cam acesta e lucrul care arată cât de precar este „seninul cer" al liberalilor vestici. Care sunt acele drepturi inalienabile prin care-și demonstrează ei dreptul la fericire în fața acelei puteri al cărei vis metafizic este dinamismul? Chiar dacă am presupune intenții pacifiste de ambele părți, viitorul nu ar putea fi sigur pentru liberalismul vestic. Incapacitatea sa fundamentală de a gândi, ieșită dintr-o inabilitate în a vedea contradicțiile, îl privează de puterea de propagare. Comunismul sovietic, pe de altă parte, în ciuda atașamentului său neprecupețit față de materialism, a generat un mănunchi de idei cu o extraordinară putere de răspândire. Și este această iminentă înfrângere în lupta pentru câștigare de adepți care va dezechilibra balanța și va mâna liberalismul să-și piardă mințile și să intre în panică. Se poate spune că lucrul acesta s-a și întâmplat deja. Vedem în fața noastră paradoxul Rusiei materialiste, extinzându-se prin acea irezistibilă forță a ideii, pe când Statele Unite, care se spune că au o moștenire a unor valori și idealuri, ridică în disperare pretutindeni pe glob baricade de bani.

Ar putea părea un capriciu, dar m-am gândit că s-ar obține cea mai promițătoare șansă la pace dacă fiecare dintre cei doi rivali ar trimite către celălalt cei mai mari filosofi ai taberei lor. Atunci am vedea care dintre părți ar converti-o pe cealaltă cu referire la natura lumii și a ființei umane. Iar lumea, după ce ar fi fost de acord să se supună deciziei, ar ajunge să fie una. Aceasta ar fi singura speranță de unitate. Realitatea circumstanțială a unui spațiu și timp pe care-l împart nu i-a determinat niciodată pe oameni să facă pace. Mai degrabă s-a petrecut contrariul; și sunt niște cuvinte înțelepte ale personajului Hamilton din *Federalistul*:

„Din lungul studiu al progresului societății a reieșit un soi de axiomă în politică, anume că vecinătatea sau apropierea de orice fel face din națiuni niște dușmani naturali."

Presupunerea că știința unește națiunile prin aceea că le aduce mai aproape fizic e un alt aspect al teoriei amintite anterior, că mijloacele naturale pot lua locul credinței ca element de legătură.

E greu de crezut, așadar, că era traiului molatic pe care au promis-o savanții și publiciștii noștri se va adeveri în orice condiții. În timp ce aceste două lumi se confruntă una cu cealaltă, pare să fi rămas doar întrebarea dacă Occidentul va permite confortului să-l moleșească până în punctul în care acesta-i va aduce cu siguranță înfrângerea sau dacă va accepta domnia greutăților și va descoperi mijloace de disciplinare. Dacă va fi aleasă cea de-a doua cale, e foarte posibil ca occidentalii să nu mai împărtășească destinul acelei fericiri pe care și-au promis-o, ci să aibă parte de ceea ce Péguy numea „sărăcia socialistă". În efortul de a se adăposti de provocările dinamismului, ei își vor dirija mare parte din substanța și forța lor în armate și birocrații, primele pentru a le oferi protecție în fața atacurilor, ultimele pentru a obține ordinea internă. În eventualitatea aceasta, personalitatea va supraviețui cu greu. Individului i se va spune că statul se mișcă dinamic pentru a-i garanta lui libertatea, și, într-un fel, așa va fi; însă, pentru a face asta, statul va trebui să interzică individualismul și chiar responsabilitatea. Pentru a-și întări voia proprie, statul va restrânge voința cetățenilor săi. Aceasta e o formulă generală de organizare politică.

Toate aceste întrebări duc inevitabil la chestiunea disciplinei. Rușii, care și-au făcut o regulă din a avea scopuri clare, au făcut alegerea: trebuie să existe disciplină, iar aceasta va fi impusă de către elitele care controlează statul. Pentru Occident, lecția de învățat este că trebuie luată o decizie pentru așa ceva. Dacă vrem ca Occidentul să supraviețuiască, trebuie să existe disciplină și aici. Un fel de organizare cere întotdeauna în mod imperativ o contra-organizare. O forță aflată la lucru e o amenințare pentru tot ce e neorganizat, care trebuie să riposteze prin a deveni el însuși o forță organizată. Astfel, o decizie majoră cu care Occidentul se va confrunta în viitor va fi cum să depășească suficient de mult psihologia copilului răsfățat pentru a disciplina oamenii și a-i pregăti pentru greutăți. (Încercarea Statelor Unite

de a face serviciul militar atractiv prin salarii mari, studii gratuite și alte beneficii arată foarte suspect, e cam ca mituirea unui copil cu bomboane.)

În aceste feluri ni se amintește că știința nu ne-a scutit de greutăți în viață, cu toate că tiparele se schimbă mereu și-i păcălesc pe cei superficiali.

Eșecul disciplinei în societățile empirice poate fi atribuit războiului între facultățile productive și cele consumatoare. Copilul răsfățat este pur și simplu unul căruia i s-a permis să creadă că facultățile sale consumatoare pot dicta ordinea societății. Felul în care o întreagă grupare socială poate cădea victimă acestei mentalități poate fi ilustrat prin dezvoltarea negocierii colective. Liderii demagogi i-au spus omului obișnuit că el este îndreptățit la mult mai mult decât primește; ei nu i-au spus și adevărul mai puțin plăcut că această creștere, în lipsa exproprierii – care, în orice caz, ar fi doar o resursă temporară –, trebuie să vină dintr-o mai mare productivitate. Dar productivitatea cere disciplină și subordonare; simpla acceptare a muncii istovitoare necesită un control al dorințelor vremelnice. Aici, omul se află într-o ciudată dilemă: cu cât are mai multă libertate, cu atât are mai puțin din fructul muncii productive. Cu cât e mai răsfățat, cu atât mai mult urăște controlul și astfel desființează mijloacele prin care s-ar putea realiza consumul mai mare. Productivitatea „nedemocratică" e atacată de consumul „democratic"; și, de vreme ce nu există o limită a apetitului, nu există nici o limită pentru erodarea eficienței productive de către dorințele animalice de a consuma, odată ce e în postura de a-și face forța simțită chiar pe plan politic. A existat vreun mod mai efectiv de a sabota economia unei națiuni decât acela de a folosi prestigiul guvernului pentru a susține scăderea producției? Grevele erau la început văzute ca niște conspirații, și așa vor fi din nou atunci când națiunile libere vor vedea cum colapsul le rânjește în față. Ce se întâmplă în final este că socialismul, al cărui țel este materialismul, întrunește condiția aceasta devenind autoritar; adică este dispus să instituie controlul dictatorial pentru a crește nivelul de trai și a nu dezamăgi spiritele consumatoare. În măsura în care socialismul a făcut acest lucru prin încurajări iraționale – și nu au fost găsite altele mai eficace pe termen lung –, am fost martori la întronarea sistemelor fasciste.

Nu e nevoie să mergem mai departe ca să vedem de ce liderii autoproclamați ai maselor de azi, fie că-și datorează poziția alegerilor sau unei lovituri de stat, au devenit dictatori. Au fost nevoiți să înțeleagă că lucrul de care aveau nevoie masele era un plan pentru armonie și muncă. Acum, orice plan, fie el cât de arbitrar, va produce ceva puțin mai bun decât haosul – acest adevăr e doar o chestiune de definiție. În consecință, au fost elaborate programe cu obiective de domeniul fantasticului, unele din ele contradictorii. Că ele pun capăt pentru o vreme dezordinii și frustrărilor e un fapt istoric. Un studiu asupra motivației lor, totuși, arată că aveau toate niște țapi ispășitori; toate erau împotriva a ceva. Psihologia acestui fapt nu ar trebui să fie un mister; copilul răsfățat e supărat și vrea să-i treacă supărarea. O desfășurare de acțiuni care să-l țină ocupat în timp ce i se dă voie să-și exprime nemulțumirile pare perfectă. Ar trebui să ne amintim de acel straniu melanj de persoane pe care fascismul le-a distribuit în rolul personajului negativ: aristocrați, intelectuali, milionari, membri ai minorităților rasiale. În Statele Unite, a existat oficial o tendință similară de a înfiera „regaliștii economici", „managerii industriali", „bourbonii" și pe toți cei care din diferite motive puteau fi considerați privilegiați, ceea ce arată în mod alarmant ca o ură oarbă împotriva oricărei forme de superioritate personală. Copiii răsfățați percep în mod corect că persoana superioară în mod sigur, mai devreme sau mai târziu, va cere și de la ei lucruri superioare, iar aceasta le tulbură consumul și, mai presus de toate, indiferența.

E destul de clar în momentul de față că până și cumpătarea e privită ca o dovadă a unei asemenea superiorități. În zilele dezintegrării sociale se petrec în mod regulat atacuri sistematice împotriva capitalului. Cu toate că el ar putea fi, pe de o parte, rezultatul activității neproductive – sau al „furtului", după cum ar declara cei de stânga – și, pe de altă parte, fructul diligenței și al prevederii, sau al sacrificiului, sau al unei superiorități date de abilități. Atacul împotriva capitalului nu e în mod necesar un atac asupra inechității. În vremurile despre care vorbim, acest atac poate foarte bine să fi apărut din iubirea de confort, detestarea disciplinei, disprețul față de trecut; căci, în definitiv, o acumulare de capital reprezintă o extensie în prezent a eforturilor trecute. Dar auto-alintatul om modern, prizonier al prezentului, nu se

uită nici în urmă, nici înainte; el e atent să observe inegalitățile condițiilor și, dat fiind că dogma sa îl împiedică să recunoască inegalități izvorâte din merite, face tot posibilul să le împiedice. Protestul vine mascat sub forma afirmației că proprietatea nu ar trebui să stea în calea drepturilor omului, lucru care nu ar fi chiar atât de rău dacă drepturile omului nu ar fi fost separate de obligații. În condițiile date, masele decid că le va ieși un câștig de undeva fără ca ele să fie nevoite să se supună disciplinei muncii și pornesc astfel în cursa deposedării. Sir Flinders Petrie a scris: „Atunci când democrația a atins puteri depline, majoritatea fără capital în mod necesar va înghiți capitalul minorității, iar civilizația va decădea în mod susținut." Aș sugera demne de luat în considerare în acest context greutățile întâmpinate de cea de-a Treia Republică în a menține idealul muncii cinstite contra presiunilor venalității și politicii și, pe de altă parte, ambiția lipsită de scrupule a bolșevicilor de a nu permite implicarea poporului în afaceri.

În finalul analizei, această societate este, în incapacitatea sa de a gândi, precum copilul răsfățat. Oricine poate vedea la copiii alintați ai bogaților un soi de iresponsabilitate în procesele mentale. Asta se întâmplă pur și simplu pentru că ei nu sunt nevoiți să gândească pentru a supraviețui. Ei nu au niciodată nevoie să simtă că definiția trebuie să fie clară și deducția corectă pentru a scăpa de aspra pedeapsă a privațiunilor. Așadar, gândirea tipică a acestor oameni e fragmentară, discursivă și exprimă un fel de dispreț față de realități. Concluziile lor nu sunt „dobândite" în sensul validității logice, ci sunt apucate în momentul confruntării cu faptele. Tânăra progenitură știe că, dacă se întâmplă să cadă, există sub ea o plasă care o va prinde. Există prea puțină asprime a condițiilor. Fără a fi nevoiți să presteze o muncă, mai ales o muncă legată de scopurile cele mai dragi inimii, resorturile mintale se atrofiază, la fel cum se atrofiază și mușchii trupului. Avem dovezi că masele, răsfățate de condiții similare, suferă de o moliciune asemănătoare, iar în timp de criză se vor vedea incapabile să gândească destul de limpede pentru a se salva.

Aceasta este, în concluzie, o istorie a unei slăbiciuni care se naște dintr-o imagine falsă asupra lumii. Veștejirea credinței religioase, convingerea că toate credințele aflate în competiție

vor ajunge să fie înlocuite, după cum afirma domnul judecător Holmes într-o sentință, întorc mintea spre avantaje economice egoiste. Chiar atingerea acestui nivel produce o slăbire; slăbirea generează o căutare a unor căi și mai ușoare de a atinge același avantaj, iar după aceea urmează declinul. Atât timp cât inițiativa privată va supraviețui, vor rămâne anumite presiuni fără legătură cu aspirațiile de masă, dar atunci când democrația industrială va bate cu insistență la ușa controlului inițiativei private, acest mijloc de organizare și conducere se va diminua. Societatea se oprește în final înaintea unei întrebări fatidice: unde va putea găsi o sursă de disciplină?

CAPITOLUL 7
ULTIMUL DREPT METAFIZIC

Într-o țară în care singurul angajator este statul, a i te opune înseamnă moarte prin înfometare lentă.
—TROȚKI

Capitolele anterioare s-au ocupat cu diferitele stadii ale coborârii omului modern în haos. Începând cu prima cedare în fața materialismului, am văzut procesiunea unui întreg șir de consecințe ale premiselor arătate, îndreptată în direcția anarhiei sociale a lumii de azi. Subiectul se schimbă de-acum, înseși scrierile de azi demonstrând că nu mai e nevoie de aceste lucruri. Capitolele care urmează prezintă mijloace prin care s-ar putea realiza restaurarea situației de fapt.

Înainte de a face orice propunere de reformă, trebuie să plecăm de la două postulate, anume că omul poate să știe și că poate să vrea. Unii ar spune că ambele sunt mult prea improbabile și din cauza asta n-ar trebui să ne bazăm prea mult pe ele, însă realitatea este că fără aceste premise nu putem avea nicio speranță de recuperare. Cu convingerea că aceia care s-au gândit foarte profund la aceste întrebări vor fi de acord că există suficiente prezumții în favoarea lor, voi continua să mă ocup de sarcina vindecării.

M-am străduit să clarific cât am putut de bine că privesc toate relele din amplul nostru catalog expus aici ca fiind generate de o imagine falsificată a lumii, care, în primă instanță, rezultă în inabilitatea de a interpreta ce se întâmplă în prezent. Optimismul isteric e un păcat împotriva cunoașterii, astfel că am formulat

aici convingerea că nu se poate realiza nimic substanțial până când nu-i vom fi adus pe păcătoși la pocăință. Asemenea fraze evocă o lume crezută imposibil de recreat, însă ele înseamnă pur și simplu că aceia care se află într-o dilemă trebuie să fie ajutați să o recunoască. Automulțumirea nu privește înainte sau în urmă. S-a spus cu un grăunte de adevăr că Imperiul Roman se afla deja în declin cu patru sute de ani înainte ca acesta să se fi înfăptuit. Teoria liberală a istoriei, care învață că punctul cel mai avansat în timp este și cel mai avansat în dezvoltare înseamnă o abandonare totală a discriminării. Odată ce omul va fi recâștigat suficientă umilință pentru a mărturisi că idealurile și-au pierdut onoarea și că starea lui e jalnică, deja o obstrucție importantă va putea fi îndepărtată.

Trebuie totuși să evităm tentația de a încerca să învățăm pe alții virtutea în mod direct, ceea ce e un procedeu destul de îndoielnic în orice vreme și deosebit de neproductiv mai ales în generația noastră. Mai degrabă trebuie să căutăm acele „puteri incalculabil de subtile" despre care vorbește Ortega y Gasset. Aceasta nu înseamnă totuși că începutul trebuie să fie mai puțin ferm și sofisticat decât duzinile de alte doctrine concurente care ar fi gata să-i atragă pe oameni pe căile materialismului și pragmatismului. Doar bunele intenții singure eșuează la fel cum o face sentimentalismul, fără a beneficia de susținerea venită din metafizic.

Primul pas pozitiv ar trebui să fie o repoziționare a zidului care desparte materialul de transcendental. E ceva fundamental: fără un dualism, nu am putea găsi niciodată impulsul care să ne tragă în sus și toate creațiile idealiste pot fi compromise. Simt că această concluzie este produsul a tot ce s-a repetat aici până acum. Că există o lume a lucrurilor așa cum ar trebui să fie, că aparența nu înseamnă neapărat realitate – acestea sunt atât de esențiale însuși conceptului de îmbunătățire, încât a menționa asta ar trebui să fie de prisos. Perspectiva pe care o deschide zidul nostru e doar o negare a faptului că orice există e corect, ceea ce ia forma unei insistențe asupra corectitudinii a ce e drept. Pe această stâncă a corectitudinii metafizice ne vom construi casa. Că lucrul nu e adevărat și fapta nu e justă până nu se conformează unui ideal conceptual – dacă am putea obține din nou acceptarea acestui lucru, utilitarismul și pragmatismul ar fi învinse. Căci acestea sunt principiile ce determină valoarea,

semnificaţia şi chiar definiţia. De vreme ce cunoaşterea depinde în cele din urmă de criteriul adevărului, putem chiar restaura credinţa în puterea educativă a experienţei – pe care atât relativismul, cât şi scepticismul o resping. Perspectiva de a trăi din nou într-o lume a certitudinii metafizice – ce uşurare ar aduce aceasta celor scârbiţi de doctrinele relativistului care neagă adevărul! A aduce înapoi dualismul în lume şi a mustra impotenţa morală ieşită din empirism constituie aşadar spectrul mai larg al obiectivului nostru.

Pentru că suntem de-acum dedicaţi unui program care are aplicaţii practice, trebuie să căutăm un punct solid de plecare. Suntem confruntaţi cu faptul că tabăra noastră a fost în retragere de vreo patru sute de ani încoace, fără însă a fi fost scoasă de tot din careu. A mai rămas un colţ. Privind în jur şi străbătând cu privirea întreg câmpul de bătălie, cu speranţa că vom mai găsi încă ceva nedoborât de vântul uniformizant al utilitarismului, descoperim o instituţie cam zdruncinată, dar încă puternică şi foarte clară în implicaţiile ei. Aceasta este dreptul la proprietate privată, care e, de fapt, ultimul drept metafizic care ne-a mai rămas. Preceptele religiei, prerogativele sexului şi ale vocaţiei au fost toate măturate de materialism, însă relaţia omului cu ce este al lui a scăpat până acum în bună parte de atacuri. Dreptul metafizic al religiei a dispărut pe vremea Reformei. Altele s-au erodat pe parcurs, graţie stăpânirii tot mai nemiloase a poftei. Însă chiar împrejurarea că clasa de mijloc s-a ridicat la putere sprijinindu-se pe proprietate a determinat-o să consfinţească regulile proprietăţii în timp ce lichida alte drepturi. În consecinţă, proprietatea privată a fost ridicată la rangul de drept absolut al omului de Revoluţia Franceză a clasei de mijloc şi a fost astfel garantată ferm de toate constituţiile „libertăţii" ale începutului de secol nouăsprezece. Recunoaşterea sa de Constituţia americană a fost inechivocă.

Acum clasa de mijloc se află ea însăşi sub ameninţare. Conceptul de proprietate privată îşi pierde apărătorii, însă rezistă, şi, chiar dacă nu suntem prea fericiţi când ne gândim la proveniența lui, avem aici un instrument. Supravieţuirea lui ar putea fi un accident, însă exprimă o idee. E singurul lucru care ne-a mai rămas pentru a ilustra ce înseamnă „drept", „independent de serviciu sau utilitate".

Spunem că dreptul la proprietate privată e metafizic pentru că el nu depinde de un test al utilității sociale. Proprietatea se sprijină pe ideea *său*-ului: *proprietas*, *Eigentum*, înseși aceste cuvinte afirmă identificarea între posesor și obiectul posedat. Marea valoare a acestui lucru este că un bun, odată declarat proprietate privată, este scos din competiție. În acel *al său* al proprietății avem dogma; aici se termină discuția. Relativiștii științelor sociale, care ar vrea să-i aducă pe toți sub controlul secular de grup, găsesc în aceasta un impediment sâcâitor. Dar nu este oare într-adevăr o consolare să știi că te poți bucura de un drept care nu trebuie să răspundă în fața sofismelor lumii, fiind pus la adăpost de capricioasele valuri favorabile sau nefavorabile ale opiniilor? Dreptul de a folosi proprietatea ca pe ceva privat este, după cum voi arăta pe larg mai încolo, un sanctuar. E un drept autojustificat, care până nu de mult era invocat în forum pentru a se arăta felul în care „serviciile" sale justificau menținerea lui într-un stat dedicat binelui colectiv.

În acest punct, aș dori să clarific în mod insistent faptul că ultimul drept metafizic nu oferă nimic în apărarea acelui soi de proprietate adus la viață prin cumpărare cu mijloacele capitalismului financiar. Asemenea proprietate este, dimpotrivă, o violare a însăși noțiunii de *proprietas*. Acest amendament adus instituției proprietății pentru a se potrivi folosinței comerțului și tehnologiei a făcut mult mai mult în a amenința proprietatea decât oricare alt lucru gândit până în prezent. Căci proprietatea abstractă asupra acțiunilor și obligațiunilor, posesiunea legală asupra unor afaceri niciodată văzute direct în realitate distruge legătura între om și substanța sa, fără de care dreptul metafizic devine un nonsens. Proprietatea în acest sens devine ficțiune, numai bună de folosit în exploatare, făcând imposibilă sanctificarea muncii. Proprietatea pe care o apărăm aici ca pe o ancoră salvatoare își păstrează identitatea strâns legată de individ.

Nu doar că acest lucru e adevărat, dar agregarea de vaste proprietăți sub mâna unui stăpân anonim e o invitație constantă la a ne dirija pe mai departe viețile și destinele. Căci atunci când proprietățile sunt vaste și integrate, pe o scară de-acum adesea văzută, nu e nevoie decât de un mic pas până când vor fi transferate sub controlul statului. Într-adevăr, e deja banal faptul că tendința către monopol e de fapt o tendință către proprietatea de

stat; și dacă am continua analiza noastră, ar trebui să descoperim că lumea afacerilor dă naștere unei birocrații care se poate foarte ușor uni cu cea a guvernării. Marile organizații de afaceri rareori s-au reținut de la a cere ajutorul statului, de vreme ce pretențiile lor de independență se opresc strict la profit și nu se bazează pe principii sau pe simțul onoarei. Marile afaceri și raționalizarea industriei se străduiesc așadar să înmulțească răul pe care noi ne străduim să-l depășim. Posesiunea exercitată asupra pieței de valori face din proprietate o unitate autonomă, devotată unor scopuri abstracte, iar zona de responsabilități a deținătorului de acțiuni e îngustată la fel ca aceea a muncitorului specializat. Cei care încă respectă proprietatea sunt azi adesea obligați să se opună multor acțiuni întreprinse în numele inițiativei private, pentru că organizațiile corporatiste și monopolurile sunt chiar mijloacele prin care proprietatea renunță la dimensiunea ei privată.

Soluția morală ar fi posesiunea distributivă asupra unor mici proprietăți. Acestea pot lua forma unor ferme independente, afaceri locale, case deținute în proprietate de ocupanții lor, unde responsabilitatea individuală oferă semnificație prerogativelor asupra acelei proprietăți. O asemenea posesie oferă spațiul de voință prin care omul poate fi o persoană completă. Tocmai amputarea acestei voințe este motivul pentru care capitalismul monopolist trebuie să fie condamnat alături de comunism.

Afirmația aceasta e aidoma cu a spune că omul are un drept înnăscut la responsabilitate. Această responsabilitate nu are cum să existe atunci când acest drept esențial poate fi invadat în numele utilității sociale temporare și poate fi înlocuit cu obligații din exterior. Așadar, suntem siliți să susținem că unele drepturi încep cu începutul și că un anume fel de conexiune privată cu materia este unul din ele. Sperăm să mai fie recunoscute și altele, dar grija noastră în prezent este să găsim un scut suprem pentru tot ce se face în numele persoanei private.

Nu mică ne e neliniștea când constatăm că în proprietatea privată supraviețuiește ultimul domeniu al intimității de orice fel. Orice alt zid a fost dărâmat. Aici mai rămâne un rest de intimitate unică, pentru că proprietatea nu a fost silită să ofere vreo justificare de felul celei cerute de raționaliști și socotitori. E de reținut că proprietatea se bazează pe sentimentele pre-raționale potrivit cărora o dorim nu doar pentru că „susține poziția

omului" – aceasta ar reduce-o la utilitarism –, ci pentru că, într-un fel, îi este necesară pentru a-și exprima ființarea, ființa sa adevărată și rațională. Printr-un mister oarecare al imprimării și asimilării, omul devine una cu lucrurile sale, astfel încât o separare forțată a celor două elemente pare ca o ruptură în natură.

Dar pe măsură ce ne desfășurăm planul nostru de restaurare a lucrurilor, găsim și avantaje practice în conservarea proprietății și, chiar dacă acestea nu trebuie invocate ca justificări principale, ele ne sunt totuși de ajutor. Pentru a combate forțele nimicitoare ale colapsului social, avem nevoie de o formă de rezistență și avem mai cu seamă nevoie de un sanctuar ridicat împotriva etatismului păgân. Căci este evident că, pe măsură ce societatea gravitează în direcția unui funcționalism monstruos, ar putea fi distrusă însăși baza renașterii înainte să putem desfășura forțele de rezistență. Aproape fiecare tendință a zilei indică o identificare a lucrului just cu scopul statului, iar acesta, la rândul lui, este identificat cu fericirea materială superioară, de natură utilitară, de dorit pentru cât mai mulți. În statele care au îmbrățișat acest ideal fără rezerve, am văzut cum chiar rădăcinile protestului au fost extirpate. O unitate funcțională operează cel mai bine atunci când deține singurul grad de libertate al mașinăriei, iar guvernanții moderni nu vor fi atât sensibili încât să tolereze mai puțin decât maximum de eficiență. Zilele respectului față de „opoziția loială" au trecut, laolaltă cu zilele clasei gentilomilor. Adevărul gol-goluț este că aceia care mai cred în valori sunt pe punctul de a fi înghițiți complet, astfel încât nu mai pot găsi mijloace de a continua. În trecut, mișcările revoluționare și-au supt adesea forța din chiar elementele societății pe care-și doreau s-o răstoarne. Asemenea ocazii veneau prin existența unei oarecare măsuri de libertate. În statul polițienesc monolit – care e invenția veacului nostru –, asistat, precum e, de tehnologie, supravegherea devine completă. Mai adăugăm la acestea fanatismul politic, care pare a fi un lăstar ieșit din nivelul nostru de dezvoltare, iar imaginea devine de-a dreptul terifiantă.[1]

Să nu declarăm atunci că oamenilor gânditori ai zilelor noastre, care văd în mentalitatea de masă suicidul și care resping

[1] Pare să fie o concluzie ineluctabilă că obiceiul Noii Înțelegeri – *New Deal* – de a întreprinde investigații speciale asupra plăților impozitelor pe venit ale cetățenilor și grupurilor care i se opuneau e un exemplu de tendință către excomunicarea economică.

în mod individual crimele comise de partide şi de state, trebuie să li se respecte o zonă privată, precum aveau creştinii din vechime catacombele drept adăpost? În efortul de a se proteja de un stat în general omnipotent, opoziţia trebuie să se prevaleze de dreptul metafizic la proprietate privată. De fapt, acesta e deja un tipar mult încercat în Occident. Noi nu ne-am făcut liderii politici să simtă că-şi joacă însăşi viaţa. Dacă au un eşec prin faptul că susţin măsuri nepopulare, ei se întorc în cele din urmă la casa lor, la bucăţica lor de lume, unde cultivă zarzavaturi sau îşi vând serviciile profesionale, sau scriu lucrări de publicat pe o piaţă care nu e întru totul dominată de politică. Aşa s-a întâmplat cu Abraham Lincoln, care, pierzând în preferinţele alegătorilor prin faptul că s-a opus războiului cu Mexicul, s-a întors la meseria lui de avocat.

Dreptul privat în slujba nobleţei selective este ceea ce vrem să vedem devenit posibil, insistând că nu toţi vor vrea să depindă de stat. Thoreau, după ce şi-a găsit libertatea la Walden Pond, putea vorbi cu îndrăzneală împotriva guvernării fără a suferi excomunicarea economică. Walt Whitman, după ce a devenit angajat al guvernului la Washington, a descoperit că orice exprimare neortodoxă, chiar şi în poezie, ducea la tăierea veniturilor. Chiar şi partidele politice, alungate de la putere de jocuri demagogice, pot subzista şi lucra în speranţa că o revenire la raţiune îi va ajuta pe oamenii cu principii să se simtă din nou necesari. Proprietatea privată nu poate fi luată celui care protestează fără o considerabilă sucire a legilor actuale şi tocmai aici se află bariera în faţa *Gleichschaltung*[2].

Nimic nu e mai sigur decât că orice lucru care trebuie să farmece publicul pentru a-i câştiga susţinerea va fi mai devreme sau mai târziu sacrificat în vederea unor scopuri utilitare. Instituţiile educaţionale ale Statelor Unite fac o demonstraţie izbitoare a acestui adevăr. Practic, fără excepţie, educaţia liberală, adică educaţia centrată pe idei şi idealuri, s-a descurcat cel mai bine în acele instituţii care-şi obţin fondurile din surse private. În ciuda limitărilor pe care donatorii au încercat să le impună, ele au reuşit să insiste ca educaţia să nu fie transformată în întregime

[2] Gleichschaltung – sincronizare, coordonare; denumire dată procesului de reorganizare a tuturor organizaţiilor sociale, politice, economice şi culturale în conformitate cu ideologia şi politica nazistă. (n. trad.)

într-un mod de a câștiga existența. Aceasta înseamnă că au fost relativ libere să promoveze cunoașterea pură și antrenarea minții; și-au permis o ultimă apărare a unor studii „antisociale" ca latina și greaca. În instituțiile de stat, aflate mereu la mila organismelor alese prin vot și a publicului în general și sub obligația de a arăta rezultatele practice ale cheltuirii banilor, mișcarea înspre specializare și meserii nu a putut fi oprită. Ele n-au putut niciodată spune că vor face ce doresc cu ce este al lor, pentru că ceea ce este al lor nu este privat. E corect să spunem că opusul caracterului privat este prostituția.

Nu doar că citadela proprietății private face posibilă existența fizică a disidentului; ea furnizează în același timp și oportunități indispensabile pentru antrenamentul în virtute. Pentru că virtutea e o stare a caracterului care are de-a face cu alegerea, ea înflorește doar în zona voinței. Doar de curând a început să fie subliniată această legătură fundamentală între proprietatea privată și libertate; aici, în domeniul proprietății private, libertatea rațională este cea care scoate la iveală omul; aici el își face din virtute un principiu activ, pe care îl respiră și-l exersează, pe cum recomanda Milton. Fără libertate, cum ar putea cineva să treacă acest examen? Să ne gândim la Thoreau sau la oricare fermier asprit de muncă din zilele lui Thoreau – cum ar arăta lângă acea creatură jalnică și plângăcioasă pe care promite să o creeze etatismul? Comparația arată că aici se poate obține o mare virtute, dar trebuie să fim dispuși să plătim prețul.

Se prea poate ca, înainte ca lupta să se fi încheiat, să pară că atacul asupra proprietății private este doar o altă expresie a neîncrederii în motivație, fenomen de care vremea noastră pare să fi fost îndeosebi lovită. Atunci când nu se mai consideră că există un motiv constrângător în virtutea căruia acționează oamenii, statul nu poate tolera centre individuale de control. Repudierea transcendentului obligă statul să creadă că centrele individuale de control vor fi guvernate de un egoism pur, ceea ce, în mare parte, este adevărat în prezent. În același timp, această repudiere împinge la o parte conceptul inviolabilității. Statul modern nu pricepe cum cineva ar putea fi ghidat de altcineva în afară de el. În ochii lui, pluralismul echivalează cu trădarea. Odată ce creditezi omul cu puterea rațiunii și cu drepturi inviolabile, stabilești granițe dincolo de care voința majorității s-ar putea să

nu pătrundă. Aşadar, e foarte probabil ca, subconştient sau nu, hotărârea prezentă de a diminua spaţiul libertăţilor inviolabile să mascheze o încercare de a trata omul ca pe o simplă unitate biologică. Pentru că libertatea şi raţiunea sănătoasă merg mână în mână şi este imposibil să ataci pe unul fără a îndemna pe altul la reflecţie.

Acestea sunt câteva din beneficiile proprietăţii în vremea noastră de criză. Dar şi în vremuri din cele mai obişnuite, proprietatea se revelează ca o instituţie binevoitoare, care încurajează anumite virtuţi, printre care e de amintit prudenţa. Aici vreau să păşesc cu atenţie, dându-mi seama cât de mult m-am apropiat de un subiect al veneraţiei burgheze, dar sunt totuşi înclinat să cred că există ceva filosofic în toată practica acestei prudenţe; cel puţin, în teorie există. Prudenţa cere exact acea conştientizare a trecutului şi a viitorului pe care provincialul nostru în timp, doritor să limiteze totul la experienţe senzoriale prezente, caută s-o distrugă. Prudenţa angrenează exerciţiul raţiunii şi al imaginaţiei tocmai pentru că ţine cont de non-prezent. Dacă astăzi culeg roadele muncii sau ale lenei mele din trecut, dacă ceea ce fac azi va fi simţit în acel viitor potenţial – toate acestea cer o minte care lucrează. Noţiunea că statul poartă cumva responsabilitatea sărăciei crunte în care trăiesc bătrânii nu e foarte departe de acea supoziţie demoralizantă conform căreia statul e cumva responsabil de criminalitatea criminalului. Nu voi nega faptul că dislocările cauzate de capitalism oferă teren destul primei. Dar acesta e un alt argument; problema aici este că nu poate fi sănătoasă o societate care le spune membrilor săi să nu se preocupe deloc de ziua de mâine pentru că statul se îngrijeşte de viitorul lor. Abilitatea de a cultiva această prudenţă, pe care aş interpreta-o pur şi simplu ca previziune, este o oportunitate de a dezvolta valoarea personală. Convingerea că aceia care îndeplinesc rugăciunea muncii îşi pot pune deoparte o compensare care nu poate fi acaparată de neprudent e cel mai solid stimulent pentru munca virtuoasă. Acolo unde stăpâneşte convingerea opusă, unde majorităţile pot, în virtutea unor nevoi prezente, să refuze acest drept câştigat prin eforturile trecutului, tendinţa este ca toate persoanele să devină politicieni. Cu alte cuvinte, ei vor simţi că manipularea e o sursă mai mare de câştig decât producţia. Aceasta e esenţa corupţiei.

Privind spre influența morală a proprietății imobiliare, să mai observăm și că ea este cea mai sigură protecție a individului în fața acelei forme de dezonorare numită adulterare, sau corupere. Dacă ne uităm la istoria economică a Occidentului din ultimele secole, vom descoperi nu doar un declin al meșteșugului, ci și un alt fenomen conex, o scădere continuă a valorii banului. Acesta e un fapt cu foarte grave implicații, căci arată că națiunile nu-și respectă înțelegerile. Promisiunile lor de a plăti sunt pur și simplu încălcate. Ce se întâmplă e ceva de felul următor: o națiune ajunge în dificultate, poate în urma unui război; apoi, în loc să iasă din situație prin sacrificii și renunțare de sine, ea alege calea ușoară de a-și încălca obligațiile. Guvernele populiste, a căror lipsă de respect pentru referințe am subliniat-o, sunt îndeosebi înclinate a alege această soluție. Un termen mai familiar pentru proces este inflația, dar, oricum ar fi numită, ea reprezintă plata datoriilor cu mijloace depreciate. Franța a dat unele din cele mai instructive lecții în acest soi de rău. Pe timpul Marii Revoluții, de exemplu, a hotărât să scoată bani de hârtie, bazându-se pe vastele terenuri expropriate de stat. În ciuda acestei garanții, valoarea asignatelor a scăzut cu o viteză uluitoare. În august 1795 registrele arată că un louis de aur putea cumpăra 36 de asemenea hârtii de valoare; în septembrie, 48; în noiembrie, 104; în decembrie, 152; în februarie 1796 putea cumpăra 288 și, în cele din urmă, emisiunea a fost oprită. Dar între timp, conform unui istoric, asupra națiunii s-a abătut *obliterarea ideii de economisire.* În mania aceasta a cedării în fața plăcerii prezentului, mai degrabă decât a se îngriji de un confort viitor, încolțeau semințele mizeriei; s-a instalat luxul, lipsit de sens și extravagant și s-a răspândit și el ca o modă. Pentru a-l hrăni, națiunea a deschis larg ușa înșelăciunilor de tot felul și corupției în rândul oficialilor și persoanelor cu poziții de conducere; în timp ce bărbații inițiau asemenea cutume în afaceri, fie ele private sau oficiale, femeile ca Madame Tallien lansau moda extravaganței în îmbrăcăminte și viața zilnică, ce se adăugau și mai mult la justificările corupției. Credința în considerațiile morale, sau chiar și numai în impulsurile bune era întâmpinată cu neîncredere generală. Onoarea națională era văzută ca un basm împărtășit numai de entuziaști. Patriotismul a fost înlocuit

de cinism"[3]. Chiar în zilele noastre am văzut cum francul a scăzut la o fracțiune minoră a valorii sale anterioare după Primul Război Mondial și la o fracțiune și mai mică după cel de-al Doilea.

Deprecierea poate, desigur, să fie o unealtă politică folositoare, astfel că una din primele acțiuni întreprinse de o recentă reformă administrativă în Statele Unite a fost inflația monedei. Oricât s-ar încerca justificarea acestei decizii ca fiind un mijloc de rezolvare a unei situații particulare de moment, caracterul său esențial nu se pierde: valorile determinate politic de guverne aflate sub controlul miop al publicului tind să se deprecieze. E probabil un soi de regalism economic în afirmația că standardul de valoare de azi nu va fi diferit de cel de ieri.

Acum, proprietatea privată de tip productiv reprezentă un fel de sanctuar împotriva furtului prin depreciere, pentru că individul care-și obține venitul din proprietatea care-i poartă amprenta și este asimilată de el are o măsură mult mai reală a valorii. Și aceasta îl ajută să anticipeze cu un anume grad de siguranță sau, într-un sens mai larg, să-și conducă viața. E important să facem diferența între siguranța care presupune ca cineva să aibă grijă de tine sau eliberarea de dorință și teamă – care ar reduce omul la un stadiu de nevertebrat – și stabilitate, care nu oferă ceva pentru nimic, dar care menține o constantă între muncă și răsplată.

Mai este și acea legătură naturală între sentimentul de onoare și relația personală cu proprietatea. Pe măsură ce proprietatea devine tot mai mult o abstracție și sentimentul de afinitate pălește, se instalează o tentație puternică de adulterare, ascunsă în spatele unui paravan al anonimității. Un proverb spaniol spune cu amărăciune că banii și onoarea se găsesc rareori în același buzunar. În condițiile actuale, banii devin mantia anonimă a bogăției; a spune cât are un om nu ne spune ce anume are. Înainte, atunci când onoarea muncii mai avea putere asupra omului, fabricantul obișnuia să-și împrumute numele său produsului, iar onoarea familiei era legată de păstrarea calității. Fie că era vorba de corăbii făcute în Noua Anglie, fier din Pennsylvania sau tutun din Virginia, numele unui individ se afla de obicei în spatele a ce se oferea publicului, ca o asumare tacită a responsabilității. Dar, pe măsură ce capitalismul financiar a crescut, iar oamenii și

[3] Andrew D. White, *Fiat Money in France* (1896), p. 79

proprietatea s-au separat, s-a produs o schimbare semnificativă în nume: noile denumiri se lepădau de orice legătură cu omul, devenind „General", „Standard", „Internațional", „American", care, desigur, sunt niște măști. În spatele lor se poate practica orice soi de adulterare și nimeni nu e făcut de rușine, pentru că nu se identifică nimeni cu ele și de fapt se poate să nu fie responsabilă nicio persoană anume.[4] A avea un nume real ar putea însemna că e nevoie și de un caracter, iar caracterul stă în calea profitului. Numele inventate au înrudiri cu hiperbolele mincinoase ale publicității.

În același fel, unul din cele mai comune trucuri ale stăpânilor comerțului modern este să cumpere un nume onorat și apoi să scadă calitatea mărfii produse sub marca lui. Numele au fost detașate de lucruri și pot fi cumpărate și vândute. Ele fuseseră create de indivizi care vedeau un ideal de perfecțiune în sarcinile pe care le înfăptuiau și erau gata să fie judecați pentru fidelitatea lor față de aceste idealuri. În acest fel, utilitatea scoate afară demodata virtute a loialității față de idealul care este onoarea.

Tot așa, dacă ținem cont de toți factorii rezonabili, nu ne e defel clar dacă lumea devine mai bogată sau mai săracă. Ideea că ar putea să devină mai săracă ar putea fi tratată cu dispreț de cei fascinați de mulțimea de aparate, însă ar trebui să cugetăm cu grijă la ce se urmărește prin această reducere constantă a calității. Noi, care tocmai am trecut printr-un război mare, suntem familiarizați cu sentimentul că indiferent de cât de mult ne-ar crește salariile, nu putem niciodată cumpăra tot ce am vrea; plătim și tot plătim, și, totuși, calitatea esențială pe care o căutăm pare că ne scapă printre degete. O asemenea depreciere s-a produs la nivelul întregii piețe în ultimii treizeci de ani și la un nivel mai mic încă de și mai mult timp. Lumea e înfometată după valoare. Ni se spun minciuni tot mai mari și suntem hrăniți cu tot mai puțin – acesta e faptul substanțial care decurge din degradarea idealului. Un articol original, făcut din material din cel mai bun, alcătuit cu acel meșteșug care nu se lasă învins de timp, e în mod sigur de găsit numai la clasa de articole de lux, dacă nu cumva a ajuns între timp piesă de muzeu. Geniul valorii pare să fi făcut aripi împreună cu

[4] Cea mai clară ilustrare este denumirea spaniolă pentru societatea pe acțiuni, *sociedad anonima* (societate anonimă).

toate celelalte esenţe pe care nominaliştii le-ar respinge.

Un exemplu foarte elocvent poate fi găsit în istoria imobiliarelor. Acum o sută de ani, mai mult sau mai puţin, când oamenii îşi construiau case pentru a locui în ele, ei construiau proprietate privată. Scopul era ca omul să fie onorat. Se lucra bine, cu cel puţin un ochi îndreptat spre a treia generaţie. Aceasta e o ipostază a prudenţei. Se mai pot vedea şi azi acele case în Noua Anglie şi în locurile îndepărtate ale Sudului, unde munca cinstită depusă se reflectă până şi într-o graţie a formei; a trecut un secol sau un secol şi jumătate şi acele case sunt încă locuibile şi atrăgătoare. Să privim la epoca modernă, în care casele sunt ridicate de constructori anonimi pentru cumpărători anonimi care trag cu ochiul la marja de profit. Aceste case au adesea câte un truc care le face atrăgătoare, câteva sacrificii făcute zeului confortului, dar după douăzeci de ani se dărâmă. Ele n-au fost niciodată private, decât într-un sens aparent, fals. Aşadar, sărăcirea noastră spirituală e însoţită şi de sărăcire materială, în timp ce suntem tot mai mult păcăliţi de aparenţe. Pierdem în modul cel mai practic atunci când dăm voie spiritului de profunzime să fie înlocuit de cel al expansiunii.

Să ne întoarcem acum la unele aspecte generale ale problemei noastre şi să cercetăm dacă posesiunea distributivă asupra proprietăţii imobiliare nu ar putea corecta subversiunea valorilor care a constituit scandalul ultimului secol. Mă refer aici pur şi simplu la determinismul economic. Faptul că proprietatea s-a rupt de relaţia metafizică i-a conferit o presupusă autonomie care ne-a răvăşit sistemul de gândire asupra lumii. O consecinţă evidentă pentru toată lumea a fost întronarea omului economic. Tendinţa de agregare a proprietăţii în capitalism a oferit o susţinere puternică noţiunii că factorii economici ar fi determinanţii supremi. Poate că era doar o interpretare a fenomenelor de suprafaţă; totuşi, atâţia oameni au devenit pionii organismelor economice corporative, încât pare plauzibil să explicăm întreaga activitate umană ca pe un produs sau subprodus al căutării după satisfacţii economice (să nu uităm nici că darwinismul pândeşte în fundal). Politica, artele, totul a intrat sub această stăpânire; omul e perceput în mod primordial ca un animal în căutare de hrană şi adăpost şi oricine doreşte explicaţia finală a organizaţiilor politice şi diferenţelor culturale e sfătuit să caute în ea ceea ce contează cu

adevărat – lupta pentru realizare materială. A început să circule convingerea că politica este doar slujitoarea economiei, iar cărțile care descriu rolul secundar al credințelor politice au fost întâmpinate ca niște revelații. Aceasta a fost suprema falsificare adusă de mentalitatea burgheză.

Oamenii care trăiesc conform unei imagini falsificate a lumii primesc, mai devreme sau mai târziu, niște lovituri dure, așa că prima din ele a venit pe timpul Marii Crize Economice. E interesant de notat răsturnarea rolurilor pe care această experiență distrugătoare a cauzat-o. Pretutindeni, criza a fost întâmpinată prin punerea activității economice sub supraveghere politică strictă sau, cu alte cuvinte, prin stabilirea autorității politice deasupra legilor economice asumate ca neschimbătoare. Asemenea acțiuni s-au petrecut în Statele Unite și în Germania în aproape același moment. Acest lucru a corectat eroarea conform căreia economia s-ar fi rupt de ierarhia metafizică și ar fi pretins exclusivitate. Va rămâne ca o observație adevărată că acest episod a marcat sfârșitul omului economic. Principiul care a ieșit din nou la suprafață a fost că orice se întâmplă cu bunurile economice trebuie să fie cumva legat de destinul omului. Și astfel, imaginea lumii ca determinant final a fost parțial restabilită.

Ideea dreptului metafizic subsumează proprietatea și această idee a fost pierdută din vedere atunci când omul și-a întors privirea de la transcendent. Dacă bunurile materiale ar fi fost văzute ca având un loc fix în ordinea creației și nu ca un ocean de lucruri pe care omul plutește ca un dop de plută, legile economiei nu ar fi fost niciodată postulate ca porunci care guvernează umanitatea. Însă aceasta presupune din nou credința într-o existență nematerială.

Ar fi naiv să ne bucurăm de-a dreptul la gândul că politica a detronat în sfârșit economicul. Cel mai simplu înțeles al evenimentului, împreună cu al multor altora pe care le-am detaliat, este că lumea lui 1789 a ajuns la final. Există un grad de consolare la gândul că nu suntem la mila unor legi economice de fier și că putem dirija caracterul activităților noastre menite să aducă câștiguri. Acesta ar putea fi un pas important spre libertatea rațiunii, dar, în condițiile prezente, perspectiva de a face din politică arbitrul principal nu e lipsită de o dimensiune terifiantă. Niciun om cu gândirea întreagă nu are convingerea că omenirea a găsit

mijloacele de a lăsa de fiecare dată frâiele autorității politice în mâinile celor mai înțelepți. Avem aici ceva de genul falsei logici a umanismului dus în politică, iar magistrații noștri sunt, vai, cu toții prea umani. Putem admira sau chiar avea încredere într-un om care e doar numitorul comun al tuturor oamenilor? Am scăpat de o formă de dominație irațională doar ca să fim amenințați de alta, care s-ar putea dovedi și mai iresponsabilă – dominația birocratului neputincios. Subliniez aceasta pentru a ridica întrebarea: cum păstrăm spiritul ascultării într-o societate pur seculară?

Este de-acum destul de clar că popoarele disperate ale Europei au crezut că soluția va fi să-și predea viețile unui control politic nelimitat. Făcând asta, au găsit ușurare pentru moment, precum și iluzia unei siguranțe pentru viitor. Dar oamenii în ale căror mâini a încăput autoritatea astfel încredințată au fost atât de egoiști și iraționali, încât au exercitat puterea fără înțelepciune. Au demonstrat, într-adevăr, că dictatul politicului poate pune capăt haosului economic; dar aceasta, în cele din urmă, a fost o tehnică. Întrebarea „ce-i de făcut după ce puterea politică își face simțită prezența?" nu a găsit încă un răspuns acceptabil. Liderii au cultivat un fanatism politic, care a avut ca rezultat, după cum a arătat Emil Lederer, instituționalizarea conceptului de mase. Am arătat deja spre antiteza între mase și societate. Un obiectiv primar al celor care doresc să refacă societatea este să dezasambleze masele, iar în aceasta, rolul proprietății este suprem.

Proprietatea privată, în sensul în care am definit-o, este substanță; de fapt, e ceva foarte asemănător conceptului filosofic al substanței. Acum, când privim spre o societate formată din persoane responsabile, le vedem bucurându-se de un șir de libertăți exprimate în raport cu substanța. Sunt, desigur, de acord cu Péguy în aceea că relația între spirit și materie e una a marilor mistere, însă nu cred că misterul ne cere să anihilăm materia. E, dimpotrivă, important să păstrăm substanța în viața noastră, căci caracterul unui om se vede din construirea și organizarea casei sale; nu iese la iveală din complacerea în aranjamentul statului și este mai degrabă șters complet în organizarea de tip comunist. Substanța are un rol în a scoate în evidență acea distincție pe care am considerat-o a fi bună; ea e întrucâtva instrumentală în a dovedi valoarea unui om.

Problema implică în final chestiunea libertății de voință, unde

proprietatea privată este esențială în orice plan care afirmă că omul are de ales între bine și rău. Aceasta îi este dată ca Grădină a Raiului, iar până acum se pare că el se face vinovat de o a doua ratare a fericirii. Totuși, un abuz nu stigmatizează lucrul abuzat. Deasupra tuturor, în această importantă bătălie cu haosul, pentru noi există conceptul dreptului inviolabil. Pe acesta îl prețuim, pentru că reprezintă deschiderea spre alte concepții transcendente. Atât timp cât mai există o singură breșă în monism sau pragmatism, cauza valorilor încă nu e pierdută. E posibil – cu toate că problema nu e de rezolvat de minți necoapte – ca societatea umană să nu poată exista fără o sursă de sacru. Acele state care au căutat în mod explicit să o înlăture au ajuns în cele din urmă să pretindă atributul divinității pentru ele însele.

Așadar, trebuie să existe un drept inviolabil care să valideze toate celelalte drepturi. Până când nu există ceva de la care să pornim cu certitudine morală, nu vom putea depinde de acele deducții care sunt cadrul unui comportament coerent. Am citit de curând că liberal este acela care se îndoiește de locul unde se află chiar și atunci când calcă pe el. Aceasta pare să fie însăși calea spre demoralizare, dacă nu chiar spre nebunie. Și cred că e adevărat că acest tip de drept moral metafizic pe care l-am descris e comparabil cu principiile a priori de care nu ne putem îndoi atunci când gândim.

Grecii identificau noțiunea de zeu cu cea de minte și se poate constata că fiecare atac împotriva religiei sau împotriva ideilor tipic moștenite din religie, atunci când fundamentele lui sunt dezgolite, devine de fapt un atac împotriva minții. Certitudinea morală oferă asigurarea a priori a unui simțământ corect. Integritatea intelectuală oferă claritate practicii. Există o identificare supremă a bunătății și a adevărului, astfel încât cel care-și pierde credința în prima nu mai poate nicidecum s-o salveze pe a doua.

Timp de secole, oportunismul a cucerit pas cu pas drepturile esențiale, până când certitudinea aproape că a dispărut. Suntem de-acum în căutarea unui loc în care să putem face cu succes pledoaria logosului împotriva barbarismului modern. Se pare că proprietatea privată la scară mică oferă un asemenea adăpost, care e, desigur, un loc al defensivei. Și totuși, suntem nevoiți să pornim și operațiuni în ofensivă.

CAPITOLUL 8
PUTEREA CUVÂNTULUI

Coruperea omului e urmată de coruperea limbajului.
—EMERSON

După ce ne-am asigurat un loc în lume din care să putem duce lupta, ar trebui să ne îndreptăm mai întâi atenția asupra chestiunii limbii. Impulsul de a dizolva totul în senzație a asaltat cu putere formele care susțin discursul, pentru că acestea, de felul lor, instituie o disciplină și operează prin proclamații care sunt ele însele fixități. Am căutat un fel de sancțiune ultimă a substanței omului în metafizică și trebuie să facem același lucru pentru limbajul lui, dacă vrem să-l salvăm de la o corupere similară. Toată comunitatea metafizică depinde de abilitatea oamenilor de a se înțelege între ei.

La început aș vrea să îmi îndemn cititorii să analizeze cu toată seriozitatea acea credință străveche care spune că în limbă e prezent un element al divinității. Sentimentul că puterea dată de limbă înseamnă a avea control asupra lucrurilor e adânc înrădăcinat în mintea omului. Vedem asta în felul în care oamenii cu darul vorbirii sunt temuți sau admirați; o vedem în puterea atribuită incantațiilor, interdicțiilor și blestemelor. O vedem în puterea de lege conferită jurămintelor sau cuvintelor. Un om se poate lega în fața circumstanțelor, spunând fie da, fie nu, care poate doar să însemne că cuvintele din practica de zi cu zi exprimă ceva ce transcende clipa. Vorbirea mai e și vehiculul ordinii, iar aceia care o stăpânesc sunt priviți ca având o pătrundere superioară a lucrurilor, care trebuie să conducă și la relația necesară

cu lucrurile. Aceasta e însemnătatea filosofică a marilor mituri. „Domnul Dumnezeu a făcut din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului și le-a adus la om, ca să vadă cum are să le numească, și orice nume pe care-l dădea omul fiecărei viețuitoare, acela-i era numele".[1] Această istorie simbolizează faptul că stăpânirea peste toate a omului începe cu denumirea lumii. După ce a numit animalele, el le-a ordonat într-un fel, și ce altceva reprezintă o mare parte a științelor naturii, dacă nu un catalog de clasificări ale denumirilor viețuitoarelor? A descoperi cum i se „spune" unui lucru în funcție de un sistem anume este pasul esențial de intrare în tărâmul cunoașterii și a spune că educația înseamnă a învăța să denumești corect, așa cum Adam a denumit animalele, înseamnă a rosti un adevăr de bază. Sentința dată popoarelor din turnul Babel a adus confuzie în învățătura constructorilor săi.

Așa cum mitul deschide calea filosofiei în succesiunea normală pe care am enunțat-o, tendința de a vedea un principiu al divinității în limbă rămâne. Așadar, învățăm că în antichitate, evreiescul *memra* și grecescul *logos* s-au unit, iar în Evanghelia după Ioan găsim o identificare explicită:

> La început era Cuvântul și
> Cuvântul era cu Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu.
> El era la început cu Dumnezeu.

Într-un verset mai departe se spune că acest *logos* în calitate de Dumnezeu se află în spatele proiectului Cosmosului, căci „nimic din ce a fost făcut n-a fost făcut fără El". Vorbirea a început să cultive principiul inteligibilității. Atunci când înțelepciunea a venit la oameni în persoana lui Hristos, în continuarea acestei istorisiri, „Cuvântul s-a făcut trup și a locuit printre noi". Alegoria nu trebuia să fie greoaie; cunoașterea realității primare vine la om prin cuvânt; cuvântul e un soi de eliberare din lumea schimbătoare a aparențelor. Învățătura centrală a Noului Testament este că aceia care acceptă cuvântul vor căpăta înțelepciune și, în același timp, un fel de identificare cu eternitatea de obicei descrisă ca viață veșnică.

[1] Geneza, cap. 2:19 (n. trad.)

Se pare că omul, cu excepția perioadelor în care își pierde încrederea, atunci când scepticismul distruge chiar posibilitatea cunoașterii, manifestă o dispoziție incurabilă de a privi cuvântul ca pe un mijloc de introspecție în lumea numenală. Faptul că limba e suprapersonală, unind nenumărate minți care stau cumva în relație cu o divinitate supremă, se află la rădăcina acestui concept. Dacă, după cum observa Karl Vossler, „Orice e spus pe pământul ăsta de-a lungul secolelor trebuie să fie văzut ca un vast solilocviu rostit de mintea umană, care se desfășoară în milioane de persoane și caractere și revine în sine însuși prin unirea lor", limba trebuie cumva să exprime acea parte care rezistă. Desigur că una din cele mai importante revelații asupra unei perioade de timp vine prin teoria limbajului pe care o adoptă, căci aceasta ne informează dacă limba e văzută ca o punte spre numenal sau ca un corp de ficțiuni, numai bun pentru lupta cu fenomenele tranzitorii. Nu e lipsită de duh observația cinică a lui Hobbes, „cuvintele sunt contabilitatea oamenilor înțelepți – ei dau socoteală prin ele –, dar sunt banii nebunilor". Doctrinele definite atât de sever ne pot spune dacă o perioadă e idealistă sau mai degrabă pragmatică. Pentru că această circumstanță privește problema restaurării într-un punct critic, devine necesar să spunem ceva despre teoriile contemporane ale limbajului.

Cea mai notabilă evoluție a timpului nostru în zona limbajului este interesul crescut pentru semantică, ce pare să provină din descoperirea că, de fapt, cuvintele s-au descurcat singure, ca să spunem așa. Voi revizui pe scurt chestiunea. Problema cuvântului a fost dezbătută cu multă pasiune în Evul Mediu și unul din primii și cei mai importanți pași în direcția scepticismului modern a venit prin victoria lui Occam asupra lui Toma de Aquino într-o controversă despre limbă. Afirmația că *modi essendi et subsistendi* a fost înlocuită cu *modi significandi et intelligendi*, adică referenții ontologici au fost abandonați în favoarea semnificațiilor pragmatice, descrie în mare schimbarea în filosofie care continuă până în vremurile noastre. De la Occam la Bacon, de la Bacon la Hobbes și de la Hobbes la semanticienii contemporani, progresia e clară: ideile devin fantezii psihologice, cuvintele transformându-se în semne pentru folosință.

Semantica, pe care am s-o tratez ca pe o excrescență extremă a nominalismului, pare a fi inspirată de două lucruri: de un

sentiment că limba nu ține cont de infinita particularitate a lumii și de o fobie față de puterea autonomă a cuvintelor.

Semanticienii sunt impresionați de lume ca proces și, în consonanță cu ideea lui Heraclit conform căreia niciun om nu poate cădea de două ori în același râu, ei își pun întrebarea în ce fel aspectele fixe ale limbii sunt în stare să reprezinte o realitate schimbătoare. S.I. Hayakawa, unul dintre cei mai cunoscuți autori care au popularizat subiectul, ne spune că „universul este într-o perpetuă stare de flux"[2]. Alfred Korzybski a declarat că folosirea cuvântului „este", în sensul pe care sistemul său semantic îl condamnă, falsifică atât de mult lumea, încât i-ar putea primejdui sănătatea minții. Asemenea oameni muncesc cu îndârjire pentru a arăta, pe categorii de referință, toate lucrurile pe care le poate denumi un termen și, în același timp, iau în considerare circumstanțele în care se află utilizatorul, probabil într-un efort de a-l pune pe acesta în relație cu universul devenirii. (Aceasta ar trebui să amintească de tendința mai timpurie a romantismului de a privi o operă de artă ca fiind exprimarea stării emoționale a artistului în momentul în care a fost executată.) Ei ar vrea ca limbajul să reflecte nu doar concepții asupra adevărurilor, ci calități ale percepțiilor, astfel încât omul să poată, prin teoria pragmatică a succesului, să aibă un trai mai de succes. Pentru cei complet dedicați acestui tărâm al devenirii, așa cum sunt empiriștii, pretenția de a fi surprins realitatea e un semn de psihopatologie. Probabil că nu avem aici nimic altceva decât o expresie în cel mai înalt grad de sofisticare a doctrinei că idealurile sunt halucinații și că singura persoană normală, sănătoasă la minte este extrovertitul sănătos, care se adaptează pe loc, din instinct, la stimulii lumii materiale. Pentru asemenea oameni, Hristos, ca propovăduitor al Cuvântului, e un „paranoic homosexual". Într-adevăr, doctrina lor pare să fie parte a impulsului general de a îndepărta toate barierele din calea perceperii imediate a lumii senzoriale, astfel încât e nevoie să atragem din nou atenția asupra acestei dorințe de a face din lumea fizică singurul determinant a tot ce există.

Recunoscând cuvintelor puterea de a defini și a constrânge, semanticienii mărturisesc de fapt despre calitatea filosofică a limbajului, care e sursa supărării lor. Într-o încercare de a scăpa

[2] *Language in Action*, p. 121

de acea calitate, ei se află în căutarea unui mijloc neutru, care să nu fie un conductor al curentului numit „emoție" și echivalentul său ca valoare. Pe parcursul prescripțiilor lor, ei introduc în limbaj exact aceeași atomizare pe care am deplâns-o în alte domenii. Încearcă să despoaie cuvintele de orice sens care indică tendința sau încearcă să izoleze limbajul de lumea numenală prin curățarea vorbirii de figurile de stil.

Să ne gândim la o ilustrare din *Language in Action* a lui Hayakawa, o lucrare care a contribuit semnificativ la aducerea noii științe în atenția publicului. E ușor să vizualizezi o situație socială, ne spune autorul, în care plata oferită celor fără slujbe va fi denumită de un grup de cetățeni ca „sprijin" și de un altul ca „asigurare socială". Se poate admite posibilitatea, însă ce se află dincolo de diferența în terminologie? Răspunsul este: o concepție a scopurilor care evaluează tendințele acțiunii respective denumite. Același lucru se întâlnește atunci când cineva trebuie să decidă dacă lupta coloniștilor americani împotriva Marii Britanii ar trebui să fie denumită o „rebeliune" sau un „război pentru independență". În primul caz, simplul lucru existențial, acordarea de bani persoanelor în nevoie (a se nota că această traducere nu purifică exprimarea tendinței) e neutru, ca orice altceva, atât timp cât ne uităm la el doar cu referință la cauza materială și eficientă. Însă atunci când începem să ne gândim la ce reprezintă în contextul totalității, el primește noi atribute (ar putea fi numite încărcătură emoțională), determinând oamenii să se împartă în funcție de sentimentele lor sau de visul lor metafizic.

În asemenea împrejurări, semanticienii par să reacționeze isteric față de teama de cuvinte. Înțelegând că ființele omenești sunt astăzi mai în dezacord ca niciodată și că se servesc de cuvinte pentru a-și polariza pozițiile aflate în conflict, ei vin cu propunerea de a pune capăt polarității. Am menționat mai devreme despre oamenii care se tem atât de mult de existența prejudecăților, încât sunt într-un permanent război cu orice simplă afirmare a unei poziții. Semanticienii văd în fiecare epitet o prejudecată.

Problema aflată în discuție aici e explicată printr-o frază fundamentală rostită de Toma de Aquino: „Fiecare formă e însoțită de o înclinație." Limba e un sistem de forme, care au, atât singure, cât și în mod colectiv, această înclinație sau intenție. Scopul semanticii este să dizolve forma și astfel să distrugă înclinația, cu

convingerea că rezultatul va face posibilă manipularea științifică. Argumentul nostru este că îndepărtarea înclinației va distruge esența limbajului.

Să privim mai îndeaproape la consecințele actului de a elimina orice sensuri tendențioase din vorbire. Se presupune de obicei că atunci am avea un vocabular științific, obiectiv, care ar reflecta lumea „reală" și ne-ar ajuta să nu intrăm cu capul în ziduri de piatră sau să nu ne avântăm în dispute asupra unor lucruri care nu există. De fapt, rezultatul ar fi extirparea întregii teleologii, căci limba nu ar mai avea *nisus*, iar banii oferiți celor în nevoie nu ar mai fi numiți „ajutor", și nici „asigurare socială", ci ar avea o denumire fără caracter, pe care nu am ști cum s-o plasăm în schema noastră de valori. (Faptul că democrația egalitaristă, în măsura în care face conducerea superfluă sau imposibilă, repudiază teleologia, nu trebuie trecut cu vederea aici. Teleologia ne este dată de sus; democrația egalitaristă își ia înțelepciunea fără a se folosi de puncte de referință. Avantajul semanticii față de democrația egalitaristă e subliniat și el de unii semanticieni.)

Hayakawa a mai spus că „certurile asupra înțelesurilor intenționate pot duce numai la conflicte ireconciliabile"[3]. Aplicând ajustările potrivite, observația aceasta e adevărată. De vreme ce limba exprimă tendințe, iar tendințele au o direcție, aceia care au ceva împotriva tendințelor pot fi reconciliați doar în două moduri: (1) prin adoptarea unei toleranțe care să-i ajute să ignore contradicțiile; și (2) prin referința la principii primare, care va înlătura în cele din urmă dezacordul, înclinând balanța spre una din părți. Dacă adevărul există și omul poate ajunge la el, nu ne putem aștepta să existe o înțelegere la unison între cei care îl stăpânesc în diferite grade. Aceasta e una din dureroasele condiții ale existenței, pe care burghezia încearcă s-o mătură din calea ei. Nu văd niciun motiv de îndoială să cred că aici se reflectă înțelesul versetelor Scripturii: „Credeți că am venit să aduc pace pe pământ? Eu vă spun: nu, ci mai degrabă dezbinare."[4] „Să nu credeți că am venit să aduc pacea pe pământ; n-am venit să aduc pacea, ci sabia."[5] A fost misiunea profetului să aducă o sabie metafizică între oameni, care de atunci îi tot desparte, dar cu o

[3] Ibid., p. 63
[4] Luca: 12:51 (n. trad.)
[5] Matei, 10:34 (n. trad.)

despărțire care afirmă valoarea. Însă chiar în mijlocul acestei diviziuni, poate exista caritate, iar în caritate se poate avea mai multă încredere că va preveni violența decât în neo-fanatismele politice pe care veacul nostru le produce din abundență. Pozitivismul nu poate oferi baza de diferențiere a teologiei și nici nu poate produce baza pentru caritate.

Când ne uităm cu mai mare atenție la problema epistemologică pusă de semanticieni, ajungem la concluzia că ei ar dori să accepte tiparele doar dinspre realitatea exterioară. La mulți dintre ei, pare implicită noțiunea că limbajul e o iluzie sau o barieră între noi și că trebuie doar să ne descurcăm cu ea așa cum putem. „Undeva trebuie să ajungem la o temelie dincolo de cuvinte" e o temă deja comună. Unii vorbesc despre câștigarea unei orientări valorizate la infinit (bineînțeles, aceasta ar face imposibile atât certitudinea, cât și ideea binelui). Domnul Thurman Arnold, care pare să fi asimilat majoritatea doctrinelor superficiale ale vremii, asumă o poziție în *Folklore of Capitalism* [*Folclorul capitalismului*] chiar și împotriva definirii. El spune că fiecare om care scrie despre instituțiile sociale „ar trebui să încerce să aleagă acele cuvinte și ilustrații care să trezească asocierile mentale potrivite în mintea cititorilor. Dacă nu reușește cu acelea, ar trebui să încerce cu altele. Dacă e vreodată supus tentației de a încerca o definiție, e pierdut." Pe aceeași treaptă de candoare se află o altă observație în lucrarea sa: „Când oamenii încep să examineze filosofiile și principiile la fel ca pe atomi și electroni, drumul spre descoperirea mijloacelor de control social e deschis." Autorul lucrării *Political Semantics* [*Semantica politică*], temându-se de ingerința abstracțiunilor, sugerează ca și cititorul să mai adauge ceva la definiția dată, ceea ce miroase puternic a educație progresistă. „E posibil ca însuși cititorul să participe în procesul construirii unei definiții. În loc să i se prezinte definiții gata făcute, prima dată i s-ar putea prezenta un șir de exemple, aranjate într-o asemenea manieră încât să sugereze *imaginea mentală* în termenii în care au fost alese exemplele."[6] Sunt destule indicii aici care să sugereze metoda socratică; însă adevărata implicație este că nu există definiții reale; există doar imaginile generale la care se ajunge după mai multă sau mai puțină inducție. Întregul proces e doar o

[6] Norman H. Hinton, *Political Semantics*, p. 68

coborâre de pe scara abstracțiunilor.

Desigur că nu e cazul să punem întrebarea dacă este sau nu profitabil să coborâm pe acea scară. Semanticienii își imaginează, se pare, că acea coborâre e o ieșire din falsitatea pe care o impune universalitatea asupra întregului limbaj. Știm mai degrabă ce este un cal atunci când putem arăta spre unul real decât atunci când doar rostim cuvântul „cal" în semnificația sa generică? Aici e vorba despre una din problemele fundamentale ale filosofiei – una cu privire la care trebuie să adoptăm o poziție; și sunt gata să afirm că nu vom putea niciodată sparge cercul limbajului și apuca obiectul cu mâinile goale, așa cum este, sau nu vom putea face asta fără a întreprinde o operațiune ideatică.

Trebuie să recunoaștem că orice lucru unic sfidează definiția. Definiția trebuie atunci să depindă de un soi de relație analogică a unui lucru cu alte lucruri și asta poate însemna doar că definiția este în cele din urmă circulară. Asta înseamnă că dacă începem să definim un cuvânt prin sinonimele sale și dacă suntem gata să continuăm mereu așa, vom închide un circuit și ne vom întoarce chiar la cuvântul de la început. Să presupunem că-i vom permite lui Korzybski, care s-a arătat deosebit de nerăbdător cu ceea ce i se pare a fi rețeaua sufocantă a limbajului, să ofere mărturii din experimentele sale: „Vom începe prin a întreba despre „înțelesul" fiecărui cuvânt rostit și ne vom declara mulțumiți cu definiția cea mai brută; apoi vom întreba despre „înțelesul" cuvintelor folosite în definiție și procesul acesta se va continua timp de nu mai mult de zece-cincisprezece minute, până când victima va începe să vorbească în cerc, de exemplu definind „spațiul" prin „lungime" și „lungimea" prin „spațiu". Când se ajunge la acest stadiu, vom fi ajuns de regulă la termenii *nedefiniți* ai individului respectiv. Dacă mai insistăm, oricât de blând o vom face, să mai obținem și alte definiții, se va întâmpla un fapt deosebit de interesant. Mai devreme sau mai târziu vor apărea semne de tulburare. Adesea, fața se înroșește; apare o neliniște a trupului – niște simptome destul de asemănătoare cu acelea întâlnite la un elev de școală care și-a uitat lecția, pe care simte că o „știe", dar n-o poate spune... Aici vom fi ajuns la capătul și fundamentul tuturor sensurilor *non-elementale*, acele elemente ale termenilor *nedefiniți*, pe care cumva îi știm, dar nu-i putem rosti."

Abordând experimentul așa cum îl relatează Korzybski, aș

vrea să întreb dacă acest elev care şi-a uitat lecţia nu este cumva fiecare din noi, un elev a cărui cunoaştere vine printr-un proces de rechemare în memorie şi care e jenat în ignoranţa sa atunci când nu-şi mai poate rechema memoria? El e frustrat pentru că nu mai poate găsi alte formule analoge care să ilustreze ceea ce cunoaşte. Orice om, se pare, poate fi condus înapoi spre acea cunoaştere care-i vine prin înţelegerea imediată, însă chiar faptul că el posedă o asemenea cunoaştere îl face participant în mentalul comun. Nu vreau să insist aici, însă suspectez că avem de-a face cu dovezi care susţin doctrina cunoaşterii prin rechemarea în memorie, predicată de Platon şi de filosofii Răsăritului. Dacă nu putem niciodată reuşi să ieşim din cercul definiţiilor, nu e oare adevărat că toate definiţiile convenţionale ne reamintesc de ceea ce, într-un fel, posedăm deja? Lucrul de care n-am auzit niciodată e definit pentru noi prin lucrurile pe care le ştim; punându-le cap la cap pe toate, descoperim, sau mai degrabă dezgropăm conceptul care a fost acolo în tot acest timp. Dacă, de exemplu, la ora de ştiinţe elevii sunt informaţi că „ontogenia recapitulează filogenia", li se va cere doar să sintetizeze concepte mai mult sau mai puţin familiare. Găsirea sensului lui *definiendum* înseamnă găsirea a ceva ce apare în mod natural atunci când conceptele noastre prezente sunt puse împreună într-o relaţie. Chiar şi investigaţiile empirice ale procesului învăţării reliefează acest lucru. Asemenea concluzii ne poartă până în pragul unui angajament semnificativ: definiţia supremă este, după cum spunea Aristotel, o chestiune de intuiţie. Concepţia primordială se găseşte cumva în noi; de aici pornim, cum am spus deja, prin analogie, sau prin procesul găsirii asemănărilor într-un lucru şi altul.[7]

[7] Se poate obiecta în acest punct că am ales să tratez doar pe acei popularizatori ai semanticii, pe acei oameni care au coborât în derizoriu sau au distorsionat ştiinţa aceasta. Pentru că această lucrare e un studiu asupra consecinţelor sociale, e nevoie să privim la forma în care aceste doctrine ating publicul. Există, desigur, un grup de filosofi serioşi care lucrează asupra limbii cu grijă şi un simţământ al responsabilităţii şi care cred că ridică spre folosul nostru nişte baricade importante în calea erorii. Dar, dacă mă uit mai bine la scrierile acestor oameni, găsesc, vai, concluziile lor mărşăluind în aceeaşi direcţie precum cea a popularizatorilor. Se admite legătura darwiniană, iar semantica seamănă, la fel ca înainte, cu behaviorismul importat în limbă. Astfel, Charles W. Morris, în *Foundations of the Theory of Signs,* subliniază importanţa semanticii, pentru că „a îndreptat atenţia mai mult înspre relaţia semnelor cu utilizatorii lor şi a evaluat într-un mod mai profund ca niciodată relevanţa acestei relaţii în înţelegerea activităţilor intelectuale."

Toate acestea se reflectă asupra problemei noastre cu semantica, deoarece cuvintele, fiecare conținându-și propriul universal, sunt cele care ne reamintesc cunoașterea. Din această cauză, mi se pare că semanticienii se înșală prin faptul că văd limba ca pe o obstrucție sau o serie de eșecuri. Limbajul, dimpotrivă, pare un mare depozit al memoriei universale, sau se poate spune că servește ca o rețea, care nu ne ia prizonieri, ci ne susține și ne ajută să ajungem la un sens dincolo de sensul prezent, prin însuși faptul că întruchipează experiențele altora. Cuvintele, datorită circulației lor comune, capătă o semnificație mai mare decât li s-ar putea conferi de către un singur utilizator și mai mare decât ar putea fi aplicată unei singure situații. În acest fel, cuvântul evocă aspectele ideale, care, conform premiselor noastre, sunt singurele aspecte care constituie cunoașterea. În acest punct voi chema ca martori doi bărbați, la mare distanță unul de altul, unul fiind Shelley, iar celălalt, un psiholog contemporan. Iată ce scrie poetul în *Prometeu descătușat*:

Limba e un perpetuu cânt orfic
Care domnește cu aripa lui Daedalus peste mulțimea
De gânduri și forme, care altminteri fără noimă și formă ar fi.

Wilbur Marshall Urban declară în *Language and Reality* [*Limbaj și realitate*]: „Este parte a tezei mele generale că toată semnificația e în cele din urmă lingvistică și că în ciuda faptului că știința, în interesul unei notări mai pure a realității și a manipulării, poate trece dincolo de coaja limbajului, simbolurile ei non-lingvistice trebuie retraduse înapoi în limbajul natural, dacă se dorește inteligibilitatea."[8]

Caracterul comun al limbajului dă omului acces spre

Se vorbește despre limbă de parcă ar fi vreo dezvoltare curioasă a simțurilor, care permite unui organism să ia în seamă obiecte care nu sunt prezente în mod perceptibil. Hotărârea savantului de a vedea întreaga realitate ca proces apare mai încolo în aceeași lucrare, unde Morris restrânge noțiunea de „sens", făcând din ea o simplă funcție a relațiilor. Adică nimic nu este în mod intrinsec, ci fiecare lucru este în termenii procesului ca întreg. Se derivă implicația semnificativă a conceptelor care nu sunt entități, ci mai degrabă procese foarte selective", în care organismul primește indicații despre cum să acționeze cu referire la lume pentru a-și satisface necesitățile sau interesele."

[8] *Language and Reality*, p. 241. Cu permisiunea MacMillan Company.

semnificații la care nu ar putea accede altminteri. A găsi un cuvânt înseamnă a găsi un sens; a crea un cuvânt înseamnă a găsi un singur termen pentru un sens care e parțial distribuit în alte cuvinte. Oricine s-ar îndoi de faptul că limba are această putere de a evoca ar trebui să încerce experimentul de a gândi fără ajutorul cuvintelor.

Au fost necesare aceste observații pentru că subiectul nostru este restaurarea limbajului, iar semantica le-a părut unora ca o pornire foarte promițătoare înspre reconstruirea științifică. Totuși, în căutarea determinării obiective pe care o întreprinde, ea ajunge să reprezinte tot o fugă de centru. Se străduiește să găsească adevărul despre realitate într-o aglomerare de înțelesuri periferice, după cum se poate vedea când susținătorii ei insistă pe coborârea nivelului de abstracție. Aceasta e doar o încercare de a substitui cuvintele lucrurilor și, dacă în fapt cuvintele țin loc de idei, iată aici cel mai amplu aspect al întregii noastre dezintegrări sociale. Avem aici un exemplu viu de lucruri care au pus stăpânire pe omenire. De dragul memoriei, de dragul logicii – deasupra tuturor, de dragul sentimentului nesentimental fără de care comunitățile nu rezistă –, aceasta e o tendință care trebuie inversată. Aceia care privesc cu oroare puterea de sintetizare a limbii sunt atomiștii.

Opoziția arătată aici ne aduce în mod necesar la subiectul important al simbolismului. Atacul pozitiviștilor asupra operațiunilor simbolice ale limbajului e doar o parte din atacul general împotriva simbolismului, aflat în plină desfășurare încă de când s-a acceptat în majoritate că există doar o singură lume, aceea ce se dezvăluie simțurilor. Destul de logic: de vreme ce simbolul e o punte către lumea cealaltă, „ideatică", aceia care doresc să se limiteze la experimentare trebuie să se opună simbolismului. De fapt, întreaga tendință a empirismului și a democrației în vorbire, îmbrăcăminte și maniere a fost înspre un soi de banalitate lipsită de semnificații simbolice. Puterea simbolismului e foarte temută de aceia care doresc să scoată afară din viață tot ce e non-rațional, adică non-utilitar, după cum stă mărturie atacul iacobinilor asupra coroanelor regești, sutanelor și steagurilor. În vreme ce semanticienii vor să niveleze limbajul, alți reformatori ai acestei doctrine vor să scape de ce e în plus în vestimentație. E cazul să ne amintim felul în care Revoluția Franceză a

simplificat îmbrăcămintea lumii occidentale. La vremea scrierii acestor rânduri, a apărut un reportaj care spunea că în timpul unei revoluții de stânga din Bolivia, cravata a fost aruncată, fiind considerată „un simbol al servilismului și conformismului". Cei mai tenace în păstrarea accesoriilor simbolice au fost cei din tagma clericală și din cea militară, pe care le-am descris deja ca metafizice; iar acum, chiar și corpul militar se află sub presiunea de a renunța la distincțiile simbolice din uniforma lor.

Aceeași tendință se manifestă în decăderea titlurilor onorifice. Pentru mintea modernă, există ceva atât de artificial și supărător în titlurile de orice fel, încât s-a renunțat până și la „doctor" sau „profesor", cu toate că militarii încă mai țin cu încăpățânare de titlurile gradelor lor (mai este o lecție de învățat din faptul că practicienilor științelor aplicate ale medicinei li s-a dat voie să și le păstreze și ei pe ale lor). Titlurile onorifice sunt adesea doar vorbe-n vânt, să fim sinceri, însă nu trebuie să ignorăm adevărul că ele reprezintă un efort de a distinge între oameni și oameni ca parte din ceva. Dacă nu sunt abuzate, ele sunt o recunoaștere explicită a distincției și a ierarhiei, o recunoaștere la care nu se poate renunța acolo unde se cere un efort extrem de organizat. Impulsul de a dezorganiza reușește acolo unde face din haină și limbaj doar ceea ce se arată ochilor și nu le mai conferă atributele transcendente sau realizările trecute, determinându-ne să vedem oamenii doar într-un crâmpei de timp, precum o cameră fotografică.[9]

Bine-cunoscuta predilecție a japonezilor pentru expresiile onorifice e doar un aspect al caracterului pregnant simbolic al culturii lor. În mod firesc, acest simbolism a devenit o țintă pentru aceia care și-au imaginat că sunt chemați să-i reeduce pe japonezi. Nimic nu i-ar da Occidentului un sentiment mai complet al victoriei asupra Răsăritului decât abolirea tabuurilor și cutumelor ritualice ale acestuia. În acest sens cred că ar trebui înțeleasă o curioasă știre de presă din martie 1946, conform căreia cartierul general al generalului MacArthur „sugerase industriei cinematografice japoneze că scenele cu sărutări din filme ar fi un pas

[9] Sunt sigur că Reverendul John Robinson a avut gânduri similare atunci când i-a îndemnat pe pionierii din Plymouth să-și vadă conducătorii civili „nu ca fiind doar ceea ce sunt în mod obișnuit ca persoane, ci ca pe rânduiala lui Dumnezeu, dată spre binele vostru".

spre democratizare". Am fost martori și ai altor atacuri, inspirate de bunăvoință și ignoranță, asupra imaginii simbolice despre lume a japonezilor, mai ales cu referire la religia și la împăratul lor.

Ne întoarcem acum, pentru a vedea ce semnifică stăpânirea asupra puterii simbolismului limbajului. Este, după cum știu chiar cei mai primitivi, un lucru uimitor să ai darul vorbirii. Căci din punct de vedere istoric, e adevărat că aceia care au arătat cea mai multă subtilitate în limbă au arătat și cea mai mare putere de a înțelege (aceasta nu-i exclude pe sofiști, pentru că Platon a subliniat că omul, dacă vrea să practice șiretenia, trebuie să fie în stare să vadă adevărul cu limpezime, pentru a judeca distanța până la el). Ca să luăm un exemplu contemporan care are și susținere statistică, universitățile americane au descoperit că studenții care dovedesc cea mai mare măiestrie în mânuirea cuvintelor, lucru dovedit prin teste de vocabular și exerciții de scriere, au, cu puține excepții, cele mai bune rezultate școlare, indiferent de domeniul de studiu. La fizică, chimie, inginerie – nu contează cât de puțin legată de limbaj este specialitatea de studiu respectivă – stăpânirea limbii va anticipa cu siguranță aptitudini înalte. Ușurința mânuirii cuvintelor mărturisește despre o capacitate de a învăța relații și a pricepe concepte; e un mijloc de accesare a unei realități complexe.

Desigur, stăpânirea absolut unică a limbajului deținută de poet este cea care îi dă abilitatea de a vedea potențialul în circumstanțe. El este cel mai bun învățător despre cauză și efect în problemele umanității; atunci când Shelley declara că poeții sunt legislatorii nerecunoscuți ai omenirii, el voia doar să arate că poeții sunt în stare să înțeleagă cel mai repede adevărurile necesare. Nu ne putem abține să nu ne gândim aici la ciudata precizie cu care poeți ca Yeats și Eliot – și înaintea lor, Charles Péguy – au anticipat saltul generației de acum în abis, și asta în timp ce în toate urechile se picura minciuna perspectivei optimiste. O poezie a lui Eliot, văzută ca „dificilă" sau „lipsită de sens" în 1927, devine astăzi aproape banală în realitatea ei aplicată. Discursul poeziei e înaripat; legislatorii propriu-ziși se târăsc empiric pe picioarele lor. Ce poate asta să însemne decât că poetul simte împreună cu gândul super-persoanei? La cealaltă extremă, aceia care-și țintuiesc atenția la analiza materiei se dovedesc deosebit

de nerozi atunci când sunt chemați să trateze situații sociale și politice. Dacă ar fi să compilăm o listă a celor care ne-au învățat cel mai mult din tot ce avem nevoie să știm, îmi imaginez că savanții, cu toată trâmbițarea de care au parte astăzi, ar ocupa un loc mai degrabă modest; în schimb, poeții dramatici ar sta în frunte.

Nu vom putea vreodată sublinia suficient de mult importanța măiestriei în mânuirea limbajului. Pentru noi însă, mai întâi vine însăși problema conservării limbii; căci, la fel cum sufletul se deteriorează, tot așa și limba arată simptome de boală, iar relativismul de azi, cu neîncrederea sa în adevăr, a făcut breșele în comunicare pe care tocmai le-am observat. Trăim într-un veac care e înspăimântat de chiar ideea certitudinii, iar unul din roadele sale cu adevărat îngrijorătoare este divorțul atât de facil între cuvinte și realitățile conceptuale pe care rațiunea noastră sănătoasă știe că trebuie să le susțină. Aceasta ia mai ales forma laxității și a exagerării. Exagerarea, să înțelegem, e esențialmente o formă de ignoranță, una care permite și pare să justifice distorsiunea. Iar rațiunea psihopată a războiului a mărit foarte mult dependența noastră de acest viciu; în adevăr, în timpul luptelor, distorsiunea a devenit practic tehnica de scriere a reportajelor. O acțiune, dacă era săvârșită de ai noștri, era „curajoasă"; dacă era abordată de inamic, era descrisă ca „disperată"; o politică instituită de comandamentul nostru era „fermă" sau, într-un eufemism delectabil care a devenit popular, „robustă"; același lucru, instituit de inamic, era „brutal". Capturarea de obiective, atunci când era înfăptuită de dușman, era „cucerire"; dar, când era făcută de ai noștri, devenea „ocupare" sau chiar „eliberare", într-atât de clar delimitați deveniseră polii. Unitatea în spirit a poporului nostru era un semn de virtute; dar la inamic, același spirit era o dovadă a incorigibilei afinități pentru crimă. Lista ar putea continua la nesfârșit. Și așa se întâmplă întotdeauna când oamenii cad pradă iraționalului. Așa au pățit orașele elene în timpul Războiului peloponesiac. Tucidide ne spune, într-o propoziție atât de proaspătă, că „accepțiunea obișnuită a cuvintelor în relația lor cu lucrurile s-a schimbat după vrerea oamenilor".

Situația noastră ar fi destul de deplorabilă dacă o asemenea deteriorare ar fi limitată numai la vremurile de conflicte militare; dar sunt numeroase dovezi care arată că integritatea intelectuală

fundamentală, odată compromisă, e greu de restaurat, iar restaurarea durează foarte mult. Dacă examinăm semnificațiile izbitor de diferite date cuvintelor „democrație" și „libertate", vom fi siliți să vedem cât de departe ne aflăm de acea bază a înțelegerii care este premisa necesară pentru vindecarea lumii. Pentru un grup, „democrația" înseamnă dreptul la vot; pentru altul, înseamnă egalitate economică administrată de o dictatură. Sau să ne gândim la numărul de lucruri contradictorii care au fost botezate cu denumirea fascism. Ce s-a întâmplat oare cu lumea înțelesurilor? S-a rătăcit, căutând creatori de definiții. Dascălii ordinii prezente nu au destul curaj să dea definiții, iar legislatorii nu dispun de suficientă profunzime.

Adevărul este, după cum am văzut deja, că predarea noastră în brațele iraționalului se produce de multă vreme, iar azi suntem martorii unei frângeri a comunicării, nu doar între națiuni și grupuri din cadrul națiunilor, ci și între generații succesive. Sir Richard Livingstone a subliniat că oamenii din lumea vestică „nu cunosc sensul anumitor cuvinte considerate ca aparținând vocabularului permanent al omenirii, anumite idealuri care au fost acceptate în teorie, chiar dacă în practică au fost ignorate sub presiune. Cel mai puțin important dintre aceste cuvinte este Libertate. Cele mai importante sunt Dreptate, Milă și Adevăr. În trecut, am târât după noi această revoluție ca pe o diferență în ideologie. De fapt, e cea mai mare transformare prin care a trecut lumea de când aceste idealuri au prins viață sau au fost, cel puțin, recunoscute ca principii călăuzitoare în Palestina sau Grecia."[10] Deriva și circumstanțele au primit permisiunea de a schimba limbajul, astfel încât tatălui îi este greu să vorbească cu fiul său; el încearcă să vorbească, dar nu poate zugrăvi copilului realitatea experienței sale. Această circumstanță, la fel ca celelalte, se află în spatele prăbușirii tradiției. Progresul face ca tatăl și fiul să trăiască în lumi diferite, iar vorbirea nu poate să ofere o punte de legătură între ele. Lumea e aproape într-o stare de încremenire, exact acolo unde pozitiviștii au dorit s-o priponească.

În fine, ajungem și la întreprinderea noastră practică. Dacă comunitatea empirică nu folosește la nimic în lipsa comunității

[10] *The Future in Education* [*Viitorul în educație*], Cambridge University Press, England, pp. 109 -10. Cu permisiunea editorilor Macmillan Company.

metafizice de limbaj, evident că pasul următor e o reabilitare a cuvântului. Aceasta e o sarcină a educației, iar restul acestui capitol se va ocupa de un program prin care vom putea, îndrăznesc să sper, să-i restaurăm limbii puterea și stabilitatea ei.

De vreme ce omul folosește în mod necesar atât resursele poetice, cât și cele logice, el va avea nevoie de o pregătire pe două planuri. Prima parte trebuie devotată literaturii și retoricii, a doua, logicii și dialecticii.

Ordinea aceasta merge în paralel cu scenariul pe care l-am proiectat. Am arătat că sentimentul e legătura supremă a comunității și pe aceasta vrem înainte de toate să o fixăm. Copiii vin pe lume ca niște creaturi pline de imaginație și afecțiune; ei vor să simtă, dar nu știu cum – adică ei nu cunosc obiectul și măsura potrivite pentru afecțiune. Și e pe de-a-ntregul sigur că dacă-i lăsăm pradă soiului de educație care se face astăzi din surse extrașcolare, marea majoritate vor fi școliți în cele două vicii ale sentimentalismului și brutalității. Marea poezie, corect interpretată, e antidotul cel mai sigur pentru amândouă. În contrast cu jurnalismul și altele asemenea, marii poeți leagă evenimentele istoriei de un vis metafizic pur și nobil, pe care elevii noștri îl vor avea toată viața ca pe o boltă protectoare deasupra sistemului lor de valori. Desigur, o importanță majoră o vor avea caracterul și calitatea instrucției primite. În acest punct, aș spune apăsat că nu propunem să-i facem pe elevi să clameze la unison „viața e reală, viața e serioasă și mormântul nu e scopul ei," cu toate că nu ar fi atât de rău dacă ar ieși cât mai mulți cu această convingere. Există și o poezie sentimentală, și ea va trebui expusă (nu cenzurată, evident; dar a o scuti de critică ne-ar priva de șansa cea mai cinstită de a combate retorica sentimentală din mediul în care trăiesc elevii). S-ar putea, e adevărat, să existe o poezie viciată în natura ei, dar și aceleia trebuie să-i fie clarificat locul. Însă ocazia de a arăta puterea afectivă a cuvintelor și profunda iluminare care se poate produce prin metaforă nu are limite.

Să presupunem că am pus pe elevii noștri să studieze cu grijă un mare poem nesentimental, cum este *Ode on the Return of Cromwell from Ireland* [*Oda la întoarcerea lui Cromwell din Irlanda*] al lui Andrew Marvell. Acest poem se deschide într-o atmosferă de lirism inocent și ajunge, în cele din urmă, la o subtilă dezbatere asupra doctrinelor rivale ale revoluției și legitimității.

Elevul poate fi făcut să vadă marea concentrare de limbaj, obținerea de efecte intense fără exagerare; apoi, probabil, evocarea caracterului lui Cromwell; și, în final, permanenta problemă a omului aflat în contextul său istoric. Toate acestea sunt spuse fără nicio sugestie că poemul ar avea un „mesaj", în sensul lui banal. Dar, dacă suntem de acord că poezia e o formă a cunoașterii, trebuie să tragem concluzia că ea ne învață ceva, iar ce am spus mai înainte e un catalog al învățămintelor cu care elevul ar putea rămâne dintr-un poem. Sau să ne gândim la bogăția pieselor și sonetelor lui Shakespeare, atunci când sunt citite cu intensitate sau cu inflexiunile ciudate ale simțirii – nu toate sunt admirabile, recunosc –, în care poeții moderni ar putea face incursiuni aprofundate.

Pe scurt, se poate aștepta de la disciplina poeziei mai întâi să învețe puterea de evocare a cuvintelor, să introducă elevul, ca să spunem așa, în puterea măreață a simbolismului, ca mai apoi să-i arate că există moduri de simțire cu privire la lucruri care nu sunt limitate la zona proprie, nici în spațiu și nici în timp. Poezia oferă cea mai autentică speranță de restaurare a unității pierdute a gândului.

Această parte a studiilor ar trebui să mai includă și limbile străine și, dacă vrem să facem cu adevărat treabă, aceasta va însemna latina și greaca. Nu voi înșira aici avantajele bine cunoscute care ar deriva din asemenea studii, dar voi menționa unul singur, care cred că a fost prea puțin luat în considerare. Nimic nu descurajează neglijența în folosirea limbii ca practica traducerii. A te concentra asupra înțelesului unui cuvânt și apoi a găsi echivalentul său într-o altă limbă silește omul să caute și să se gândească înainte de a formula o anumită exprimare. E o disciplină a exactității, care se reflecta odată în oratorie și chiar și în jurnalism, dar care acum devine tot mai rară, cam ca manierele alese. Exersarea repetată a traducerii exacte e un excelent mod de a întări mintea pentru a rezista împotriva delăsării și exagerării cu care senzaționaliștii au corupt lumea noastră. Dacă școlile de jurnalism și-ar cunoaște meseria, nu ar lăsa pe nimeni să absolve fără să poată recita din poeții greci.

În încheiere, aș vrea să adaug că există o corelație strânsă între evoluția materialismului și expulzarea limbilor din programa școlară, ceea ce e o nouă demonstrație a faptului că acolo unde

lucrurile sunt preamărite, cuvintele vor fi coborâte.

Următorul demers în direcția reabilitării este studiul dialecticii socratice. Nu plasez dialectica pe locul al doilea pe baza asumpției că oferă acces la regiuni ale adevărurilor mai înalte; pare mai probabil că lucrul acesta se face prin simbolismul poeziei. Dar, de vreme ce e imposibil ca oamenii să trăiască fără un sens, trebuie să privim aceasta ca mijlocul lor de a trăi cu datul lumii după ce au decis care sunt sentimentele lor primare față de el. Legile rațiunii, cum spunea Spinoza, „nu fac nimic altceva decât să urmărească interesul și conservarea reală a omenirii". Vom privi așadar spre antrenamentul în dialectică, pe care-l vom trata ca pe un regim de viață practic pentru noi.

Cel mai important fapt despre dialectică este că ea presupune știința denumirii. Bunul dialectician a ajuns să vadă lumea ca pe una din alegeri și a învățat să evite acea capcană fatală atât de multora în zilele noastre, cea a excluderii terțului. O lume a lucrurilor nedenumite, care pot fi combinate pragmatic în orice tipar, nu e pentru el. De la acest eșec în a insista în neacceptarea compromisului în definire și eliminare se trage mare parte din confuzia noastră. Sentimentul că nu înțelegem lumea și starea noastră de neajutorare morală se pot pune direct pe seama unei campanii extrem de subversive, menite să slăbească încrederea în orice enunț ferm. Încetează să mai fie recunoscută necesitatea corectitudinii logice a numelor. Până când lumea nu va înțelege că nu putem aplica „binele" unui lucru pentru că e al nostru și nici „răul" aceluiași lucru pentru că aparține altcuiva, nu există perspective de naștere a comuniunii. Dialectica ne vine în ajutor ca metodă prin care, după ce ne-am stabilit premisele, ne vom putea pune casa în ordine. Sunt sigur că din acest motiv, în *Cratylus*, Platon îl vede pe dătătorul de nume ca dătător de legi (*νομοθετης*); pentru că un nume, ca să folosim concepția lui, este „un instrument de învățătură și de distincție a naturilor". Dar, dacă vrem să evităm confuziile, dătătorul de nume care e și dătător de legi nu poate continua fără dialectică: „Iar munca unui legislator este să dea nume, iar dialecticianul trebuie să-i fie ghid dacă vrea ca numele să fie date corect." Platon vede aici că a da nume și a da legi sunt două mijloace înrudite de obținere a ordinii. Legile stabile actuale cer un vocabular stabil, pentru că o parte importantă a oricărui proces judiciar este definirea, sau

decizia asupra numelui corect al unei acțiuni. Așadar, magistrații unui stat au datoria de a veghea ca numele să nu fie schimbate în mod iresponsabil.

În dialectică, studentul va primi o pregătire în definire care-l va sili să vadă limitările și contradicțiile, cele două lucruri în care filosofia progresului îl lasă în mare confuzie. Cu adevărat, va beneficia de un antrenament al gândirii, pe când cel mai bun lucru pe care-l primește acum e o vagă admonestare ca să gândească pentru sine.

Aici se află o chemare către o apreciere mai proaspătă a limbii – poate, într-adevăr, un respect pentru cuvinte văzute ca lucruri. Aici se află o deschidere pentru educație, ca ea să facă ceva mai mult decât obișnuitul ei apel la „reînviere spirituală", care este el însuși un îndemn la împrăștiere și derivă. Dacă lumea e să rămână cosmos, va trebui să punem în aplicare legea care spune că la început a fost cuvântul.

CAPITOLUL 9
EVLAVIE ȘI DREPTATE

Să dăruiască, deci, părinții copiilor lor nu bogății, ci un duh de reverență.
—PLATON, *LEGILE*

Cea de-a treia și ultima etapă a călătoriei noastre înspre începuturi ne aduce mai aproape de nobilul țel al dreptății. Am explicat deja felul în care omul trebuie să se plaseze pe sine în relația cu proprietatea și am descris un mijloc de reparare a comunicării. Ne apropiem acum de un concept suprem care guvernează atitudinea sa față de lume în totalitatea ei.

Îmi dau seama de riscul pe care și-l asumă acela care folosește cuvinte asociate cu forțe discreditate la nivel popular, dar nu văd cum aș putea descrie mai bine păcatul omului modern decât numindu-l lipsit de evlavie. Voi îndrăzni să compensez prin exemple concrete. Înainte de toate, aș susține că omul modern e un paricid. El a pus mâna pe armă și a ucis efectiv ceea ce oamenii dinaintea lui au privit cu venerație filială. Nu a conștientizat crima, ci, dimpotrivă – și desigur că nu e nimic nou aici pentru cei ce studiază comportamentul uman –, și-a privit acțiunile ca pe niște dovezi de virtute.

Extrem de semnificativ este să aflăm că Platon, atunci când a inițiat discuția despre natura evlaviei și a lipsei de evlavie, și-a ales ca interlocutor un tânăr înclinat de fapt spre paricid. Euthyphro, un tânăr plin de o cunoaștere arogantă și foarte convins că înțelege „ce anume iubesc zeii", a venit la Atena să-l acuze pe tatăl său de crimă. Izbit de originalitatea acestui fapt, Socrate îl interoghează în maniera-i bine cunoscută. Concluzia

la care ajunge este că evlavia, care înseamnă cooperare cu zeii în cadrul acelei ordini pe care ei au instituit-o, e parte a unui concept mai larg al dreptății. Se poate adăuga aici că rezultatul acestei dialectici nu tolerează acțiunea de acuzare. Consecința este că Euthyphro, cu cunoașterea lui parțială și imatură, nu are niciun drept să calce în picioare o legătură care vine de foarte departe în existență.

Mai aproape de noi, în contextul contemporan, tânărul reprezintă știința și tehnologia, iar tatăl este simbolul ordinii naturale. De secole ni s-a tot spus că fericirea noastră se obține printr-un asalt neîncetat asupra acestei ordini; dominație, cucerire, triumf – toate aceste cuvinte au fost folosite ca și când ne-am fi aflat mereu într-o campanie militară. Cumva, s-a născut ideea că natura e ostilă omului sau că felul ei de a fi e agresiv și haotic, astfel încât fiecare etapă de progres se măsoară prin cât de mult am reușit noi să schimbăm starea aceasta de lucruri. Însă nimic altceva decât recuperarea străvechii virtuți a *evlaviei* nu mai poate absolvi omul de păcatul acesta.

Atitudinea predominantă față de natură e acea formă de erezie care respinge substanța și, prin aceasta, respinge primatul Creației. Am mai spus-o – până la saturație, poate –, că omul nu trebuie să-și ia tiparele din natură; dar nici nu trebuie să se piardă în încercarea de a-i schimba naturii fața. Nu cred că avem de-a face aici cu o contradicție, căci dezideratul nostru ar trebui să fie un soi de detașare plină de respect.

Atitudinea modernă pare să fie doar o altă manifestare a egocentrismului, care se dezvoltă atunci când omul a atins un punct la care nu mai admite dreptul la existență al lucrurilor care nu sunt rodul contribuției sale. De undeva din ființa sa centrată pe sine, el făurește planuri pe care dorește să le impună cu agresivitate. Adevărata religie, se spune, este slujirea umanității; dar această slujire pare să ia forma cuceririi unei victorii necondiționate asupra naturii. Această atitudine e lipsită de evlavie, pentru că, așa cum am observat, ea nesocotește credința în natura fundamental bună a Creației și a naturii, însă rațiunea ultimă a legilor sale e un mister, iar actele de sfidare de felul celor care sunt zilnic celebrate în ziare subminează însuși cosmosul. Evident că e nevoie de un grad de umilință pentru a accepta acest punct de vedere.

Pe de altă parte, e în fibra acestui nelimitat egocentrism să respingă orice sursă a unei ordini dictate din afara sa. E o stare de beligeranță față de tot ce e în afara sinelui, și cine poate spune că asta nu e rădăcina tuturor acelor invidii și aroganțe care-i fac pe oameni astăzi să creadă că dreptatea a plecat din lume?

Evlavia este disciplinarea voinței prin respect. Ea admite dreptul la existență al lucrurilor mai mari decât eul propriu, al lucrurilor care sunt altfel decât eul. Și, înainte să putem readuce armonia într-o lume în care totul pare să se ciocnească „numai în antagonisme", va trebui să privim într-un spirit de evlavie la trei lucruri: la natură, la aproapele nostru – prin care mă refer la toți ceilalți oameni din jur – și la trecut. Propun să le luăm pe rând.

Prin natură vreau să spun pur și simplu substanța lumii. E o chestiune de observație elementară că natura reflectă o anume ordine care a existat înainte de vremea noastră și care, chiar și dacă s-ar petrece fisiunea atomică, va sfida eforturile noastre de a încerca să înțelegem totul. Înțeleptul care o studiază spune cu modestie, asociindu-se profetului din *Antoniu și Cleopatra*: „În cartea infinită a secretelor naturii, puțin știu și eu să citesc." Iar filosoful continuă să afirme că substanța, cu toate că e expusă abuzului, nu e în natura ei rea. Suntem vindecați mai bine de *vis medicatrix naturae* decât de cele mai ingenioase aplicații medicale. Ne vin tot mai multe dovezi din știință că dacă ne jucăm cu piesele mici ale mașinăriei a cărei creație și al cărei scop suprem încă nu le cunoaștem, avem de suferit consecințe neplăcute. Așadar, „răul din natură" pe care știința îl scoate pe ușa din față se întoarce prin ușa din spate, uneori cu puteri sporite. Triumfurile împotriva ordinii naturale au de plătit un preț ce nu se poate ști dinainte. În vreme ce omul încearcă să îndrepte o natură strâmbă, el se zbate, de asemenea, să anihileze un spațiu, ceea ce pare să fie o altă etapă a războiului împotriva substanței. Ignorăm faptul că spațiul și materia sunt cele care absorb șocuri; cu cât mai mult le vom atenua, cu atât ne vom reduce intimitatea și siguranța. Planeta noastră a ajuns victima obsesiei pentru rigoare, astfel încât ce se face undeva, în colțul cel mai îndepărtat, afectează – ba nu, amenință de-a dreptul! – întregul glob. Rezistența și toleranța s-au pierdut. Ce nervozitate anxioasă a mai adus și avionul în lumea noastră! Odată dusă evlavia, orice mare invenție pare mioapă.

Și acum trebuie să ne confruntăm cu paradoxul faptului că acest continuu război cu natura nu e un semn de superioritate față de ea; e o dovadă a preocupării noastre pentru natură, a unui soi de prizonierat în care suntem luați de ea. Iată că leul își pețește mireasa! Aceia care încearcă neobosiți să supună natura oferă dovada că sunt captivați în ghearele fascinației față de ea. Oamenii spirituali nu fac din natură mireasa lor și, din nou paradoxal, ei devin adesea stăpânii ei cei mai de succes. Perry Miller a susținut că motivul pentru care puritanii din Noua Anglie, acei zeloși religioși avântați, au avut un succes peste așteptări atât în război, cât și în afaceri a fost acela că doctrina lor îi învăța să cultive „moartea față de lume". A fost exact această moarte față de lume, un soi de distanțare față de ea, cea care le-a permis să fie mai liberi și mai îndrăzneți în acțiunile lor decât oamenii cufundați în materialism și iubirea de confort. Am reținut o analiză similară a lui De Tocqueville asupra comunităților unite prin religie. Această scufundare în sarcina reconstruirii naturii este doar o infatuare adolescentină. Tânărul este doar un intelectual, unul care crede în idei, care crede că ideile pot birui lumea. Omul matur trece dincolo de intelectualism, spre înțelepciune; crede și el în idei, dar viața l-a învățat să fie mulțumit atunci când le vede materializate, ceea ce înseamnă să le vadă fiind într-un fel limitate. Cu alte cuvinte, el a găsit că substanța e parte a vieții, o parte ineluctabilă. Această viziune mai smerită asupra puterilor proprii omului e esența evlaviei; și este, pe termen lung, mai aducătoare de recompense, căci se pare că ne raportăm cel mai bine la natură atunci când o respectăm, fără a ne permite să vrem să o posedăm în mod sălbatic.

Am mai spus că psihologia de copil răsfățat se întâlnește aproape numai la oamenii care au abandonat natura și care au arătat acest lucru prin fuga lor de la țară, la oraș. Indiferent unde ne uităm, vom vedea că omul de la țară are acel soi de superioară supunere filosofică față de ordinea lucrurilor. E mai puțin tulburat de ciclul nașterii și morții; se frământă mai puțin; e mai stabil în vremuri de criză. E mai bine integrat decât ruda sa de la oraș, pentru că are suficientă evlavie pentru a accepta realitatea, care probabil e egală cu credința în providență. Pare să fie mult adevăr în afirmația lui Miller că după ce puritanii și-au pierdut evlavia, au devenit „incapabili să se confrunte cu realitatea la fel

de ferm precum strămoșii lor". Rezultatul a fost acea curioasă combinație de optimism și neputință morală, observată de cei care au studiat cultura Noii Anglii, de la Vernon Parrington la John P. Marquand, care contrastează cu pesimismul și forța morală ale vremurilor mai dinainte.

Totuși, alții vor spune „să ne ferească Dumnezeu!", pentru că acesta e un eșec căruia toți îi putem cădea pradă. Și acesta este motivul pentru care, dacă vrem să ne ținem strâns de realitate, trebuie să avem o definiție corectă a propriei noastre relații cu natura. La una din extreme se găsește imersiunea totală, care lasă omului simțurile, dar nu și capacitatea de reflecție. La cealaltă este abstracțiunea totală, care conduce în mod filosofic la respingerea substanței (aceasta poate fi simbolizată de fuga la oraș). Cea de-a doua e calea statisticilor și a tehnologiei. Acceptarea completă a naturii și repudierea ei completă sunt amândouă la fel de păguboase; trebuie să căutăm un mod de viață care nu presupune confundarea cu natura și reacția la fiecare impuls al ei, și nici fatalitatea intervenției brutale în ea, prin operarea unei violentări complete. Fiecare din aceste cursuri duce la plasarea naturii într-o poziție centrală în destinul omului, prin forțele de atracție sau repulsie. Santayana a observat că noi ar trebui să ne luăm rămas bun de la viață precum Ulise de la Nausicaa, binecuvântând-o, dar nefiind îndrăgostiți de ea; și cred că așa ar trebui să fie și atitudinea noastră față de natura fizică. Putem spune, așadar, despre marea lume materială că nu o dorim în mod primordial, dar știm că are un loc al ei în ordinea lucrurilor, care trebuie respectat ca atare.

A doua formă de evlavie acceptă substanța altor ființe. E o chestiune de observație zilnică faptul că oamenii cultivați și cu o capacitate de percepție intelectuală pot cu iuțeală admite o lege a dreptății în moduri de viață diferite de al lor; ei au învățat să stăpânească principiul potrivit căruia ființele au un drept de a fi. Cunoașterea disciplinează egocentrismul, astfel încât omul acceptă realitatea altor euri. Virtutea splendidei tradiții cavalerești era aceea că lua cunoștință în mod formal despre dreptul la existență nu doar al celor inferiori, ci și al dușmanilor. Formula modernă a predării necondiționate – folosită mai întâi împotriva naturii și apoi împotriva popoarelor – pune omul în locul lui Dumnezeu într-un mod lipsit de evlavie, uzurpând dreptul nelimitat de

a dispune de viețile altora. Cavalerismul era o expresie foarte practică a frăției elementare între oameni. A avea suficientă imaginație pentru a avea grijă de alte vieți și suficientă evlavie pentru a înțelege că existența lor este parte a Creației binevoitoare e chiar fundamentul comunității umane. Par să existe două tipuri de oameni pentru care o asemenea mărinimie e de neconceput: barbarul, care ar distruge tot ce e altfel decât el doar pentru că este diferit, și nevroticul, care mereu vrea să-i controleze pe alții, probabil pentru că propria sa integrare s-a pierdut. Oricum ar fi, miopia care nu poate oferi substanță altor oameni sau altor personalități e doar acea intoleranță care-i vede mai puțin merituoși pe cei diferiți. Speranța diminuării acelui spirit de fanatism care amenință să ocupe lumea depinde de acea concesie făcută non-sinelui. Nu văd niciun semn că acele suflete grave care astăzi pledează pentru înțelegere vor putea vedea legătura între toleranță și evlavie. Numai admițând că personalitatea, aidoma naturii, are o origine pe care noi nu o putem controla vom putea să încetăm a mai comite paricidul și fratricidul.

A treia formă de evlavie atribuie trecutului substanță. Am putea crede, judecând după încercările disperate de a ne separa de istorie, că tindem către o condiție a amneziei colective. Să ne amintim că, în măsura în care suntem creaturi care reflectează, avem doar trecut. Prezentul e o linie lipsită de profunzime; viitorul e doar un ecran în mintea noastră, pe care ne proiectăm combinațiile memoriei. În interesul cunoașterii, atunci, avem toate motivele să ne amintim trecutul cât de mult și să ne dăm seama că existența sa continuă în minte e în mod sigur un determinant al acțiunilor prezente. S-a spus foarte bine că principala problemă a generației contemporane este că nu a citit procesele verbale ale ultimei ședințe. Majoritatea oamenilor moderni par să respingă trecutul și să încerce să-i nege substanța din unul din două motive: (1) îi zăpăcește sau (2) îi inhibă. Dacă-i zăpăcește, înseamnă că nu s-au gândit destul la el; dacă-i inhibă, ar trebui să fim foarte atenți la orice planuri ar putea să ticluiască. Imaginația ne ajută să știm că oamenii generațiilor trecute au trăit și și-au dus existența în circumstanțe la fel de concrete ca și cele care ne înconjoară pe noi. Iar evlavia îi acceptă, împreună cu cuvintele și faptele lor, ca parte a realității totale, care nu trebuie ignorată în niciun sumar al experiențelor. Aceia care au murit o moarte

de erou și martir sunt cu adevărat morți? Nu, nu e o întrebare prostească. Într-un fel, ei continuă să trăiască sub formă de forțe, ajutând la modelarea visului nostru despre lume. Spiritul lipsei de evlavie moderne ar vrea să le îngroape memoria împreună cu oasele și speră să creeze o nouă lume făcută doar din bune intenții și ignoranță.

Conștientizarea trecutului e un antidot atât împotriva egocentrismului, cât și a optimismului superficial. Ea limitează optimismul, pentru că ne învață să fim atenți cu perfectibilitatea omului și să facem aprecieri lucide asupra planurilor noastre de restaurare a speciei. Ce manual de vanitate și ambiție ar putea fi comparat cu *Viețile* lui Plutarh? Ce anume critică mai viguros teoria progresului automat decât firul bine măsurat al lucrării lui Gibbon, *Decline and Fall* [*Declin și cădere*]? Cititorul de istorie este disciplinat și, când închide cartea, poate spune, precum Dante în *Infernul* său: „N-am crezut că poate moartea secera vreodată pe atât de mulți din ei."

La romani, evlavia sau pietatea era considerată parte a *aequitas*, care exprima concepția platonică a dreptății, sau principiul prin care fiecăruia i se dă ceea ce i se cuvine. Am încercat să arăt că suntem datori față de natură, față de semenii noștri și față de cei care au trecut din existența temporală. Civilizația modernă, pierzându-și orice simț al obligației, e adusă în fața faptului că nu știe ce și cui i se cuvine; în consecință, declarațiile ei devin tot mai slabe. Pentru acest motiv, doresc să mă ocup de celelalte forme de impietate care operează ca forțe dezintegratoare. Voi urma ordinea propusă și mă voi ocupa mai întâi de acea lipsă de pietate față de natură.

Ofer aici un exemplu care nu este doar tipic pentru disprețul față de ordinea naturală, ci este în același timp de o importanță transcendentă. Este vorba despre noțiunea prostească și distructivă a „egalității" sexelor. Ce altceva decât o orbire față de concepția și scopul naturii ar fi putut da naștere acestei fantezii? Există o diferență atât de fundamentală în caracterul ei, încât până și cel mai frenetic spirit modern ar trebui s-o considere ca pe un dat care trebuie respectat. Ce a făcut Dumnezeu diferit, omul să nu amestece! Dar nu, diferențele atât de profunde cum este aceasta par doar o provocare înaintea harnicilor reformatori ai naturii. Goana după egalitate a orbit atât de mult ultimii o

sută de ani, încât s-au făcut toate eforturile pentru a șterge divergențele de roluri, de purtări și de îmbrăcăminte. S-a presupus, evident, din aceeași pornire a lipsei de evlavie, că deoarece misiunea femeii e biologică într-un sens mai larg, e mai puțin vrednică de admirație. S-a făcut așadar încercarea de a masculiniza femeile (a auzit cineva argumente că bărbatul ar trebui să se străduiască să imite femeia în ceva?). A rezultat o subversiune socială de felul cel mai spectaculos. Astăzi, pe lângă generațiile pierdute, ne-am mai procopsit și cu un sex pierdut, care-și plânge de milă.

Există aici o istorie socială. La sursa dezordinii se află, trebuie să repet, impietatea în fața naturii, însă am văzut în ce fel, dacă s-a luat o decizie pervertită, factorii materiali încep să exercite un efect disproporționat. Femeia a pătruns tot mai mult în lume ca un „egal" economic, așadar în competiție cu bărbatul (încă o dată, egalitatea distruge fraternitatea). Dar trebuie evitată o explicație superficială prin prisma schimbărilor economice. Cauza economică are la rândul ei o cauză. Rațiunea ultimă se află în imaginea lumii, pentru că odată ce femeia a fost degradată în acea imagine – și punând-o pe același nivel cu bărbatul e cu adevărat mai degrabă o degradare decât o elevare – ea este mai expusă circumstanțelor economice. Dacă spunem că femeia e identică cu bărbatul, cu excepția acelei mici secțiuni a diviziunii muncii, procrearea speciei, pe care și cel mai înverșunat egalitarist este silit să o accepte, atunci nu mai avem niciun motiv pentru care ea să nu facă munca bărbatului (și, prin extensie, nu mai e niciun motiv pentru care ea să nu fie bombardată cu grenade, alături de el). Așa că hoarde de femei au pătruns în industrie și în afaceri, în care marea majoritate muncesc fără tragere de inimă și fără a se simți stimulate. Conștiente de faptul că locul nu le aparține, ele nu văd în muncă un ideal. Și, de fapt, nici nu sunt tratate ca egale, ci sunt victimele unei înșelătorii transparente. Luate din sfera naturală, în care sunt superioare, ele au fost împinse să hălăduiască între două lumi. Femeile nu mai pot avea prestigiul lumii din care au plecat și nu pot găsi un sprijin real în cea în care au intrat, din cauză că natura e încăpățânată de felul ei.

Și așa am început să-i vedem, acești homunculi ai societății industriale moderne, îmbulzindu-se seara să iasă din fabrici și birouri de asigurări, mergând acasă, precum dactilografa din *The*

Waste Land [*Țara pierdută*], ca să-și pună în față mâncarea scoasă din conserve. În cele din urmă, în mijlocul minunatei confuzii a valorilor care a urmat celui de-al Doilea Război Mondial, a apărut femeia marinar și femeia muncitoare în secția de armament. E ca și când puterea de concentrare a societății ar fi cedat. Ce trebuie să existe la centru acum se deplasează spre periferie. S-a produs o seducție socială a sexului feminin la o scară imensă. Iar bărbații responsabili de această seducție au fost tiranii afacerilor, care fac trafic cu aceste creaturi și salariile lor mici, au fost directorii, specialiștii în „reducerea costurilor cu forța de muncă" – economiștii și contabilii a căror apariție ne-a fost profețită de Burke.

Anomalia cea mai mare aici este că femeile însele nu au dorit să corecteze eroarea. Femeia ar trebui să fie un aliat natural în orice campanie menită să anuleze această tendință; e chiar alarmant când te gândești că sistemele ei de apărare, atât de puternic ancorate, nu au rezistat mai bine asaltului demoralizării. Fiind mai aproape de natură, dispunând de un realism intuitiv și o abilitate neștirbită de a detecta sofismul în divagațiile intelectuale, cum a putut femeia să fie atrasă în greșeala de a se moderniza? Poate că de vină a fost decăderea spiritului cavaleresc al bărbaților. După ce a dispărut figura gentilomului, a trebuit să dispară și doamna. Nemaifiind protejată, femeia are acum cariera ei, în care face o navetă sordidă între apartamentul cu două camere, serviciu și tribunalul de divorțuri.

Femeile din vechiul regim al lumii erau practiciene ale politicii reale în acest sens: ele știau unde stătea puterea (ne întrebăm ce ar fi spus Regina Elisabeta dacă agitatorii feminiști ar fi apărut în timpul domniei ei asupra frumoasei insule verzi a Angliei). Ele știau că puterea stă în loialitatea față de ce erau ele și nu în imitație, exhibiționism și trucuri ieftine pentru atragerea atenției. Bine s-a spus că acela care-și părăsește sfera sa arată că este ignorant atât cu privire la ceea ce lasă în urmă, cât și față de ce se pregătește să întâmpine. Femeile au fost păcălite de filosofia activismului să uite că pentru ele, în calitate de custozi ai valorilor, este mai bine să „fie" decât să „facă". Maternitatea, în cele din urmă, cum o spune Walt Whitman, este „un atribut emblematic".

Dacă societatea noastră ar fi preocupată să înainteze în mod hotărât spre un ideal, sunt sigur că femeile s-ar vedea prea puțin

atrase de munca la mașini sau de mânuirea banilor. Și e bine așa, pentru că femeia își va recăpăta superioritatea atunci când va regăsi intimitatea căminului și va deveni, așa cum a fost, o preoteasă radiind de puterea simțirilor potrivite. Viața ei este o necurmată ceremonie. Când, în „Rugăciune pentru fiica mea", William Butler Yeats spune „s-o lași să creadă că a avea păreri e un blestem"[1], el formulează o acuzație împotriva femeii moderne, smulse de la locul ei, care a pierdut orice alură regească și nu a obținut nimic în schimb.

Și ce ne-a adus acest act de impietate altceva decât, vorba acidă a lui Henry James în *Bostonienii*, o eră a „bărbaților cu părul lung și a femeilor cu părul scurt"?

În continuare, trebuie să luăm în calcul o formă de impietate sau lipsă de evlavie față de oameni, care în general se descrie ca pierderea respectului pentru individualitate. Nu cred că „individualitate" e un cuvânt prea fericit pentru acest concept, pentru că indică o tăiere sau separare, iar în numele ei se pot comite chiar delicte. O denumire mai exactă ar fi personalitate, pentru că aceasta recunoaște caracterul ireductibil din fiecare persoană și în același timp permite ideea de comunitate.

Personalitatea, în definiția ei autentică, este teomorfă. Individualitatea, pe de altă parte, poate fi doar excentricitate sau perversitate. Individualismul, cu conotația sa de iresponsabilitate, e o invitație directă la egoism. Tot ce a criticat această lucrare poate fi atribuit într-un fel mentalității individualiste. Dar personalitatea e acea mică zonă privată a sinelui în care persoana este conștientă de relația sa cu transcendentul și cu comunitatea vie. Ea este un recipient, dar conține o părticică din mintea universală. Din nou se întâmplă că atunci când încercăm să definim „valoarea ultimă a individualului", după cum spune o expresie modernă, vedem că putem prețui spiritul din om, dar nu spiritul omului. Cea de-a doua supoziție a fost eroarea umanismului literar. Există evlavie în credința că personalitatea, asemenea pământului pe care călcăm, e ceva ce ni s-a dat.

Ar fi de prisos să mai arătăm că raționalismul și mașinăria sunt împotriva personalității. Primul e suspicios cu privire la

[1] Autorul a citat din *The Collected Poems of W.B. Yeats*. Cu permisiunea Macmillan Company.

originea ei transcendentală, iar a doua vede că personalitatea nu se combină deloc bine cu mecanismul. În mod corespunzător, tendința zilelor noastre de a face toate lucrurile uniforme și publice nu poate vedea cu ochi buni această ultimă citadelă a intimității. De vreme de personalitatea e începutul diferenței, fiecare figură din viața publică modernă se simte chemată să sublinieze cât de obișnuit este mediul în care trăiește, obiceiurile și aspirațiile sale. Disprețul cu care dictaturile și birocrațiile moderne resping diferența și opoziția e doar un aspect brutal al aceluiași lucru. Devierile de la norma proletară au toate șansele să devină erezia viitorului, iar acestei erezii nu i se vor mai putea găsi circumstanțe atenuante.

Pledoaria pentru evlavie ne cere doar să admitem dreptul la auto-ordonare al substanței altor ființe. Până când acest mic hatâr nu va fi acordat, e inutil să vorbim despre toleranță la o scară mai mare.

Cea mai gălăgioasă parte a impietății moderne este disprețul liber exprimat față de trecut. Obiceiul este să privim istoria în același fel în care privim spre natură, ca spre o moștenire nefericită, zbătându-ne cu egală îndârjire să scăpăm din fiecare. Mai specific, această tendință apare în mijlocul eforturilor noastre de a fonda instituțiile tot mai mult pe speculații libere, ceea ce-i dă rațiunii ocazia de a emana sentimente. Am plătit destul tribut rațiunii, dar am insistat și asupra faptului că arealul în care se desfășoară profitabilele sale operațiuni e o insulă într-o mare de sentimente pre-raționale. E ceva de comentat la afirmația lui George Fitzhugh că „filosofia va arunca în aer orice guvern care e fondat pe ea", dacă prin filosofie înțelegem o cercetare pur formală a instituțiilor umane. Marea proliferare de astăzi a științelor sociale pare să rezulte exact din această eroare; ele ne oferă argumente, dar în realitate au un dispreț față de istorie, care ne redă experiența tridimensională a omenirii. Empirismul găsește necesar să spună și el că istoria nu ne-a învățat nimic în mod definitiv, pentru că dacă ar fi făcut-o, vremurile de încercări și erori ar fi apus. Dar dacă istoria trecută nu ne-a învățat nimic, cum va face asta istoria prezentă sau experimentările viitorului?

O *pietas* față de istorie recunoaște că întâmplările trecute nu s-au produs în lipsa unei legități.

Nu trebuie să neglijăm faptul că în vocabularul modernismului,

„pios" e un termen care trezește reproșul și ridiculizarea. Un studiu ar arăta că e mereu aplicat persoanelor care au acceptat o anumită ordine a lucrurilor. Acum, modernismul încurajează exact opusul acesteia, care este răzvrătirea; iar răzvrătirea, după cum ne spune legenda Căderii, vine din mândrie. Mândria și nerăbdarea, acestea sunt ingrediente ale acelei insulte care respinge substanța, pentru că substanța stă în cale. De aici războiul împotriva naturii, împotriva altor oameni, împotriva trecutului. Pentru omul modern nu există providență, pentru că asta ar implica existența unei înțelepciuni superioare lui și o relație a mijloacelor cu scopuri pe care nu le poate afla. În loc să fie recunoscător că unele lucruri nu i se dezvăluie înțelegerii (cât de ciudat a sunat când Churchill, ultimul supraviețuitor al vechii școli, a declarat că secretul energiei atomice fusese „ascuns în mod milostiv" dinaintea omului), el e vexat și își promite sieși că într-o zi, și ultima taină va fi forțată să i se descopere.

Mândria sa se vede în nerăbdare, care e refuzul de a suporta chinul disciplinei. Lumea fizică e un complex de condiții impuse; când acestea sufocă exprimările imediate ale voinței lui, el devine mânios și susține că nimic nu ar trebui să-i stea în calea dorințelor. În adevăr, se produce o deificare a voinței proprii; omul nu se face pe sine dumnezeu, ci se ia așa cum este și se pune în locul lui Dumnezeu. Aceasta am văzut-o de multe ori până acum.

El nu e dispus să admită condiția temporală, acestui lucru fiindu-i atribuită nu doar indiferența în creștere față de calitate, ci și decăderea stilului în toate domeniile vieții contemporane. Căci, indiferent de felul în care se exprimă, stilul e un fel de mișcare regulată, care depinde de respectarea intervalelor. Asta e la fel de adevărat și în bunele maniere, și în muzică, ambele fiind însă înghițite de nerăbdare la nivel popular. Orice stil dă o formă mediului în care apare și am văzut cum temperamentul modern se simte încorsetat de orice fel de forme. Stilul și grația nu sunt niciodată prezente la aceia care nu au învățat lecția perseverenței – care este o versiune a lecției despre eroism.

Atunci când îi cerem omului modern să accepte substanța naturii și istoriei, îi cerem într-un fel să devină mai dur. El nu trebuie, aidoma unui copil, să aștepte să primească plăceri gratuite; și nu trebuie, precum un adult prost educat, să aștepte ca toate paradoxurile să fie rezolvate de altcineva în locul lui. Ci

el ar trebui să fie gata să spună din când în când, precum Thomas Hooker: „Punctul e dificil și misterul e mare." Și pe măsură ce învață că e o creatură care nu-și înțelege pe deplin propria creare, se mai poate spera că-și va însuși cu mare grijă mijloacele eficiente. Imaginea lui despre lume va fi schimbată profund dacă nu va avea altceva de făcut decât si ia cunoștință de faptul că e dependent de Univers, iar Universul, la rândul său, depinde de altceva.

Aici ne întoarcem pentru ultima dată la problema care s-a ivit la începutul cărții: căutarea adevăratei cunoașteri. Odată ce ignoranța este practic instituționalizată, cum putem aduce omul acolo unde să poată vedea? Tulburat de curioasa sa alienare față de realitate, el e incapabil să-și dea singur leacul, pentru că își imaginează că lucrul de care are nevoie este și mai multă boală.

În acest punct trebuie să mă opresc pentru a susține că cei mulți care susțin că noi suferim de fapt numai de o întârziere culturală, că progresul spiritual al omului încă nu a reușit să recupereze distanța până la progresul material, pleacă de la o analogie complet eronată. Nu e nimic care să indice că acestea două ar fi complementare sau că ar putea continua să înainteze pe cărări paralele. Mult mai adevărat ar fi să spunem că scopul moral e deviat de proximitatea marilor mijloace materiale, la fel cum razele de lumină sunt deviate de materie. Susținătorii renașterii spirituale etalează o slăbiciune tipică liberalismului în refuzul lor de a recunoaște această opoziție.

Reformiștii de azi combat diluarea prin mai multă diluare, dispersarea, printr-o dispersare mai viguroasă. Acum, că dispunem de forțe descătușate de o magnitudine greu de anticipat, tot ce mai oprește lumea să cadă în haos sunt anumite tipare rămase, dar prost înțelese și supraviețuind doar în virtutea inerției. Odată ce și acestea vor dispărea, și ne va lipsi chiar și o bază din exterior pentru unitate, nimic nu ne va mai separa de nivelul secolului al V-lea î.Hr.

Se spune că medicii își întreabă uneori pacienții: „Vreți cu adevărat să vă faceți bine?" Și, ca să fim perfect realiști în această chestiune, trebuie să punem și noi întrebarea dacă civilizația modernă dorește să supraviețuiască. Se pot detecta semne ale unor impulsuri suicidale; pare în răstimpuri că lumea modernă vrea muzică și mai nebună și un vin și mai tare, că râvnește la un delir care s-o scoată complet din realitate. Ne putem gândi la

spectatorii lui Kierkegaard, care aplaudă la auzul anunțului că teatrul a luat foc și apoi, la repetarea anunțului, aplaudă din nou.

Am încercat pe cât mi-a stat în putință să exprim ideea acestui eseu într-un limbaj secular, însă sunt locuri unde a fost imposibil să nu mă refer la religie. Și cred că acest termen trebuie invocat pentru a descrie factorul cu cea mai mare putere de sprijin într-o viață care e, din puncte de vedere limitate, „solitară, săracă, afurisită, brutală și scurtă". Se poate arăta în fiecare situație că pierderea credinței aduce cu sine o formă de amărăciune. Vechiul cinism, scepticism și chiar stoicismul, care au fost produse ale declinului religiei grecești, ascund fiecare o amărăciune. Există amărăciune în gândul că s-ar putea să nu existe iad; pentru că – în silogismul irefutabil al teologilor – dacă nu există iad, înseamnă că nu există dreptate. Iar amărăciunea e întotdeauna un stimulent spre autodistrugere. Atunci când devine evident că răsplățile lumii nu sunt comensurabile cu durerile ei și când e negată posibilitatea altor recompense, un calcul simplu ar determina omul să dorească sfârșitul tuturor lucrurilor. Sarcina este să-i împiedicăm pe oameni să se simtă disperat de nerecompensați. Vor ei astăzi să continue să trăiască sau vor să distrugă lumea? Unii sunt incapabili să înțeleagă profunzimea amărăciunii care ar putea induce dorința de a urma calea a doua.

Să presupunem că primim un răspuns afirmativ la prima noastră întrebare; oamenii ne spun că vor să trăiască mai departe – și nu doar biologic, ca niște șobolani în cotloanele unor orașe distruse, ci în comunități de civilizație. Apoi trebuie să punem întrebarea dacă sunt dispuși să plătească prețul necesar. E posibil ca atitudinea lor față de asta să fie precum atitudinea față de pace: o vor, dar nu cu prețul renunțării la una și la alta, pe care au ajuns să le considere baza existenței lor.

E o scenă de neuitat în *Autobiografia* lui Lincoln Steffens, care vorbește despre o propunere făcută de ministrul Clémenceau la Conferința de Pace de la Versailles. Francezul abil, după ce ascultase multe vorbe despre cum avea acel război să marcheze pentru totdeauna sfârșitul tuturor războaielor, i-a întrebat pe Wilson, Lloyd George și Orlando dacă vorbeau serios. După ce șefii de state, buimăciți, au aprobat, Clémenceau a continuat să le etaleze costurile. Britanicii ar fi trebuit să renunțe la sistemul colonial; americanii, să se retragă din Filipine și să-și ia mâna de pe Mexic;

și a continuat la fel. Colegii lui Clémenceau au clarificat însă curând că asta nu era nicidecum ce aveau ei de gând, la care realistul francez le-a replicat că de fapt ei nu doreau pace, ci război. Asta e poziția tuturor celor care propovăduiesc dreptate, dar în realitate doresc și aleg alte lucruri.

În același fel va trebui să spunem mulțimilor că restaurarea vine cu un preț. Să presupunem că le-am sugera amploarea costurilor prin intermediul unei serii de întrebări. Sunteți gata, îi vom întreba, să recunoașteți că legea recompensei e inflexibilă și că nimeni, prin șiretenie sau milogeală, nu va putea obține mai mult decât investește? Sunteți pregătiți să vedeți cum confortul e o ispită și că fetișul prosperității materiale va trebui dat la o parte în favoarea unui ideal mai auster? Vedeți necesitatea de a accepta datorii înainte de a începe să vorbiți despre drepturi? Aceste lucruri vor fi foarte dificile; ele vor necesita o reformă profundă. Se prea poate ca prăbușirea în degenerare să le fi răpit oamenilor toată vlaga, astfel încât să nu mai existe cale de a inspira noi idealuri. Știm că acesta e cazul adesea în anumite istorii particulare.

Totuși, e datoria acelora care pot anticipa sfârșitul unei saturnalii să-și facă sfaturile cunoscute. Nimic nu e mai sigur decât faptul că suntem cu toții în aceeași găleată. Practic, nimeni nu se poate feri din calea tăvălugului atât de adânc și de larg care e declinul civilizației. Dacă gânditorii timpului nostru nu pot inspira lumea până într-atât încât să se transforme profund, ei vor trebui să sucombe cu ea. Bucuria va lipsi cu desăvârșire când, în sfârșit, vor putea spune „v-am spus că așa se va întâmpla". Iar eforturile lor prezente dovedesc doar infime semne de succes. Poate că va trebui să învățăm adevărul pe calea unei *via dolorosa*.

Se prea poate să fim în așteptarea unei mari schimbări, se poate ca păcatele părinților să trebuiască transmise de-a lungul generațiilor până când vom conștientiza realitatea răului și vom avea parte de reacții pasionate, precum acelea care au înflorit în cavalerismul și spiritualitatea Evului Mediu. Dacă asta este ce putem spera, poate că se va putea pregăti ceva în direcția trezirii, prin acte de gândire și voință, în aceste zile ale declinului Occidentului.

MULȚUMIRI

Autorul dorește să exprime mulțumiri tuturor autorilor și edituri-lor pentru permisiunea primită de a folosi părți din publicațiile lor:

The Cambridge University Press (citare prin permisiunea Macmillan Company, editori, New York) pentru citatul din *The Future in Education* al lui Sir Richard Livingstone; Dodd, Mead and Company pentru citatul din *Modern Painting* de Willard Huntington Wright; Doubleday and Company, Inc. pentru citatele din *Jazz* de Robert Goffin; Faber and Faber, Ltd., pentru citatul din *Music Ho!* de Constant Lambert; Harcourt, Brace and Company pentru citatele din *Language in Action* de S.I. Hayakawa: domnului Norman H. Hinton pentru citatul din *Political Semantics*; Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd. pentru citatul din *The Spirit of Language in Civilization* de Karl Vossler; Alfred A. Knopf, Inc. pentru citatul din *The American Democrat*, de James Fenimore Cooper; domnului Alfred Korzybski pentru citatul din *Science and Sanity*; the Macmillan Company pentru citatul din *Language and Reality* de W.M. Urban și pentru citatele din *The Collected Poems of William Butler Yeats*; Pantheon Books, Inc. pentru citatul din *Force and Freedom* de Jacob Burckhardt; G. P. Putnam's Sons și Eyre and Spottiswoode, Ltd. pentru citatul din *Men of Chaos* (publicat în Marea Britanie sub titlul *Makers of Destruction*) de Herman Rauschning; Yale University Press pentru citatele din *The Folklore of Capitalism* de Thurman Arnold; și Ziff-Davis Publishing Company pentru citatul din *The Redemption of Democracy* de Herman Rauschning.

Richard M. Weaver
The University of Chicago

CUPRINS

Cuvânt înainte *5*

Introducere *7*

CAPITOLUL 1 Sentiment fără sentimentalism *23*

CAPITOLUL 2 Distincție și ierarhie *39*

CAPITOLUL 3 Fragmentare și obsesie *55*

CAPITOLUL 4 Egocentrismul în muncă și artă *71*

CAPITOLUL 5 Marele stereopticon *91*

CAPITOLUL 6 Psihologia copilului răsfățat *109*

CAPITOLUL 7 Ultimul drept metafizic *123*

CAPITOLUL 8 Puterea cuvântului *139*

CAPITOLUL 9 Evlavie și dreptate *159*

Mulțumiri *175*

Richard M. Weaver trece drept unul dintre reprezentanții de seamă ai conservatorismului american din secolul trecut, dar cine se așteaptă să găsească în această carte o critică modestă a industrialismului ori poate un elogiu al vieții simple la fermă va fi dezamăgit. Cu siguranță că educația sa, ca și „frugalitatea" felului său de a fi, evocată de marele său admirator Russel Kirk, îl apropiau de valorile agrariene ale Sudului, dar *Ideile au consecințe* are o ambiție infinit mai mare. Cartea cuprinde aproape 1000 de ani de istorie occidentală în mai puțin de 200 de pagini dense, care trasează drumul omului de la *vârsta de aur* a „visului metafizic" din perioada Evului Mediu până la *vârsta de fier* a epocii moderne. Iată ce spune cu propriile sale cuvinte, într-una din numeroasele fraze cu vocație de aforism: „Omul creat după chipul divin, protagonistul unei mari drame în care se juca chiar soarta sufletului său, a fost înlocuit de umilul om-animal avid de bunuri de consum." Richard M. Weaver ne vorbește despre prăbușirea civilizației occidentale din orizontul adevărului revelat în ceea ce el numește – cu un curaj rar întâlnit în epoca modernă – abisul „idiotiei morale".

-Horațiu Pepine

ISBN 978-606-95006-1-3

ANACRONIC

www.anacronic.ro